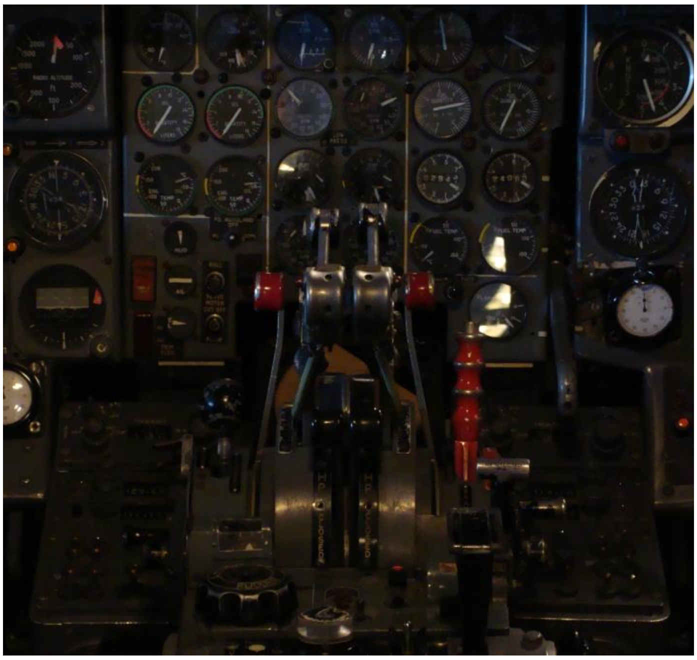
Jukka
Hankamäki
Teokset, osa 6

Filosofiset viuhahdukset

Populaarifilosofisia tekstejä sekseistä, vallasta ja filosofisista liikkeistä

Hankamäki
Éditions



JUKKA HANKAMÄKI

FILOSOFISET VIUHAHDUKSET

POPULAARIFILOSOFISIA TEKSTEJÄ SEKSEISTÄ, VALLASTA JA FILOSOFISISTA LIIKKEISTÄ

•

TEOKSET

OSA 6

Author and publisher

Jukka Hankamäki

Ph.D., D.Soc.Sc.

Helsinki, Finland

Kolmas editio.

Ensijulkaissut Feenix

2007.

ISBN 978-952-65113-5-1

ISSN 2954-0992

SISÄLLYSLUETTELO

III SEKSIT JA POLITIIKKA

IV EPILOGI: ANSAITTUJA ARVIOITA

ESIPUHE

Kierrätys on *in*. Kulttuurimme kehityksen lakipiste on saavutettu ja muutos on pysähtynyt paikoilleen. Vielä 1980-luvulla oli mahdotonta, että nuoriso olisi kuunnellut 20 vuotta vanhaa musiikkia, joka oli ”*made in 60's*”. Abban, Madonnan ja Modern Talkingin sukupolvi olisi pyörtyillyt koipalloja popliinitakkinsa taskuista heittelevien Beatlesien tai Elviksen vuoksi – mahdoton ajatus. Sen sijaan nykyajan nuorille kelpaavat heidän omien vanhempiensa musiikkityylit. Tämä ei johtune pelkästä uuskonservatiivisuuden aallosta vaan pikemminkin siitä, että maailma on yksinkertaisesti tullut valmiiksi. Kaikki merkityksellinen luotiin jo parikymmentä vuotta sitten. Niinpä edellä mainittujen artistien *remix*-versiot menevät edelleen kuin kuumille kiville. Monet rock- ja teknotähdet ovatkin julkaisseet vanhat vinyylinsä uudelleen. Esimerkkinä voi mainita sen, että myös kansantaiteilija Irwin Goodmanin ”Rentun Ruusut”, ”Reeperbahnit” ja ”Reteesti vaan” -ikivihreät tulivat hiljattain levyprässistä siistinä CD-kokoelmana, jonka kanteen oli painettu asianmukainen vinotarra: ”RE-MASTEROITU”.

Myös filosofian kierrätysboomiin on syynsä. Kun kaiken pitää tapahtua yhä nopeammin ja nopeammin, kukaan ei ehdi enää ajatella, ja jäljelle jää vain vanhojen ideoiden toistaminen. Sata megabittiä sekunnissa imuroivalle verkkoliittymälle, 7 200 kierrosta minuutissa pyörivälle kovalevylle ja blu-ray-asemalle ei riitä enää ”huomenna” eikä ”tänään”, vaan kaiken on tapahduttava jo *eilen* ehtiäkseen ajoissa. Olen ottanut tämän huomioon omassa filosofiassani. Siksi myös minä päädyin julkaisemaan hittini uudelleen masteroituna *the special edition* -kokoelmana.

Tämän valikoiman tekstit käsittelevät muutaman vuoden takaisia ajankohtaisaiheita. Yritin kirjoittaa ne jo alun perin niin, että ne olisivat ilmestyessään tarpeeksi *out of time*. Niinpä tekstini eivät ole juuri vanhentuneet. Ikuisen paluun tarjoaman kiertopulkkakyydin vuoksi päivänkohtaisuuden tavoitteleminen merkitsee usein vain täydellistä jälkeenjääneisyyttä omasta ajasta. Sen vuoksi myös nyt käsillä oleva teos on saanut aikansa kiinni niin kuin kirppu häntänsä perässä pyörivän koiran. Kulttuurimme paikallaan jumittamisen vuoksi tekstini eivät ole ainoastaan pysyneet ajankohtaisina, vaan jotkut niistä ovat saaneet jopa klassikon aseman.

Noin puolet tämän teoksen artikkeleista on ilmestynyt filosofisessa aikakauslehdessä *Niin & Näin*. Minulla oli ilo kirjoittaa jo lehden ensimmäiseen numeroon vuonna 1994, mistä lähtien toimitus julkaisi juttujani yli kymmenen vuoden ajan. Kirjoittaessani artikkeleitani minulla oli mielessäni niistä täydentyvä kokonaisuus, ja toimitus laittoi

ne lehteen derridalaisen ”Positioita”-otsikon alle. Monien kirjoitusten kanssa törmättiin nopeasti saatavuusongelmaan. Ne olivat hujan hajan lehtien eri numeroissa. Useimmat niistä lehdistä, jotka sisälsivät kirjoituksiani, on myyty ajat sitten loppuun. Yhdessä nämä artikkelit muodostavat filosofiaa, vallan käyttöä ja seksuaalisuutta käsittelevän tekstikokonaisuuden. Jutuistani tunnetuimmat on valittu tähän kokoelmaan vain siksi, että nekin, jotka eivät tekstejäni halua, entistä paremmin saisivat niitä!

En ole suostunut aiemmin käyttämään kirjoituksistani esseen nimeä, jota tämän kokoelman sylikummit ovat esittäneet niille. En voi käyttää tuota sanaa nytkään, sillä eräät kollegani ovat alkaneet kutsua omia esitelmiään ja hallintopuheitaan järjestelmällisesti ”esseiksi”. Kaikkia tämän teoksen tekstejä on trimmattu niin, että ne entistä kauniimmin katselisivat lukijaansa. Muutokset ovat pääasiassa laajennuksia. Osa kirjoituksista ei ole mahtunut lehteen alkuperäisessä asussaan, ja eräitä on muokattu paremmin kokoelmaan sopiviksi. Kokonaisuutta täydentämään on myös lisätty aiemmin julkaisemattomia artikkeleita. Tekstien alkuperäinen julkaisuyhteys käy ilmi kunkin jutun lopussa olevasta viitteestä.

Haluan lausua lämpimät kiitokseni Feenix Kustannuksen kirjallisille ja tieteellisille asiantuntijoille, jotka etukäteen tutustuivat kirjoituksiini ja vaativat niiden julkaisemista sellaisinaan. Heidän päättäväisestä taivuttelustaan huolimatta otin kuitenkin vapaudekseni tehdä teksteihini vielä muutamia täsmentäviä ja tarkentavia huomautuksia.

Entä mikä on tämän teokseni juoni tai sen motiivi? Filosofisena metodinani on ollut usko siihen, että sen enempää filosofian kuin henkilökohtaisen elämämmekään ”juonen” ei tarvitse olla valmiiksi kirjoitettu, vaan jokaisella ihmisellä on oikeus poimia havaintotodellisuuden virrassa eteen tulevista ilmiöistä oma ”arkikokemuksen filosofiansa”. Tästä on kyse paitsi fenomenologisessa asenteessa, myös aristoteelisessa *mythoksessa* eli juonen perustumisessa havaintoihin, joiden on oltava kaiken kirjoittamisen lähtökohtana.

Tapahtumien pakoton ja tiedostamaton paikoilleen loksahtaminen on oletettuna myös C. G. Jungin kollektiivisen piilotajunnan ideassa. Koetan antaa teoksellani näyttöä siitä, miten havaintomaailman aiheista, kuten teknosta tai formuloista, voidaan tehdä verevää filosofiaa ilman sitoutumista ammattislangeihin. Toisaalta olen pyrkinyt osoittamaan, kuinka filosofiset välineet ja lähestymistavat voivat auttaa jo alun perin näkemään todellisuuden ilmiöt toisin.

Kuten lukija voi huomata, tulkintojani yhdistää massakulttuurin kritiikki. Lisäksi tämä teos on eräänlainen *post scriptum,* jälkikirjoitus postmodernistiselle filosofialle, jossa etsintäkuulutetuiksi ovat joutuneet arvopaperikuponkien, kirjepaperin ja käteisen rahan lisäksi niinkin ilmeiset tosiasiat kuin aine ja sukupuoli. Mikä siis muutoksessa on

ollut filosofisesti pysyvää – muuttumisen itsensä lisäksi? Omalta osaltaan tämä kirja pyrkii vastaamaan kysymykseen, mitä on muutos; mitä on liike? Herakleitoksen ja Einsteinin näkemykset eivät poikenneet tässä suhteessa toisistaan paljon: liike on suhteellista, havaitsijan näkökulmasta ja ajattelutiloista riippuvaista. Niin sanottuina edistyksen vuosina ”liike” yhdistyi vielä yhteiskunnalliseen tietoisuuteen. Postmodernismin jälkeisinä vuosina liike on kiihtynyt suorastaan hallitsemattomiin mittoihin, kun maailmanlaajuinen reaaliaikaisuus on tehnyt selvää jälkeä etäisyyksistä, jopa niin, että jatkuva yhdenaikaisuus on saanut liikkeen itsensä katoamaan.

Olen ajatellut oppineita kollegojani varustamalla tekstini viitteillä ja lähteillä, mutta toivon, että teostani voisi lukea myös riippumatossa vapaasti lehteillen: niin kokonaisuutena kuin sieltä täältä valikoiden, juttu kerrallaan. Tavan puhua ”sekseistä” monikossa olen omaksunut Kaj Kalinilta: ei ole olemassa vain yhtä seksiä vaan useita seksejä. Samaan tapaan ei pitäisi olla yhtä valtaa eikä yhtä filosofiaakaan. Yksikkömuoto näistä asioista puhuttaessa vastannee kuitenkin todellisuutta paremmin. Miten niitä voisi edes arvostella olematta realistinen ja tunnustamatta yhden totuuden todellisuutta ainoaksi olemassa olevaksi?

En halua uuvuttaa lukijaa esipuheeseen. Tutustukoon kukin itse näkemyksiini ja tehköön omat johtopäätöksensä. Istu siis nojatuoliin mukavasti, hae jääkaapista lämpimiä juustovoileipiä ja kärsi tai nauti!

Niin & näin puhui

Jukka Hankamäki

kesäisen keskipäivän kirkkaudessa 2006.

I

FILOSOFIA

JA

LIIKE

Trancella sämpläten

Teknon filosofiaa

Elettiin vuotta MCMLXXVII, kun punkrock tuli muotiin. (Käytän roomalaisia numeroita havainnollistaakseni, kuinka vanhaa asia on.) Punk oli massojen kapinaa; se yhdistyi enemmistöjen maailmankuvaan ja ideologiaan. Mutta rock' n' rollin jälkiaalloissa akateemisten juhlamenojen tyvenen vaimeaan menuettiin sekoittui tuoreita ja virvoittavia laineita, joiden postmoderneista hyrskeistä myös Esa Saarisen Pelle Hermanni -malliset bailauskengät ottivat sähköiset urakierteensä ja filosofiseen skimbaukseen tarvittavat volttinsa. Aikana, jolloin yliopistoistamme pois potkittujen punkakateemikoiden mopedeista näkyvät enää vain iltaruskon hämärässä loimottavat pakoputken perävalkeat, on viimeinen hetki kääntää menokahvat toiseen suuntaan. Sillä elämää ylläpitävän yhteiskuntadynamiikan suitset ovat vaihtuneet monissa käsissä, maailmamme on yksilöllistynyt ja filosofi etsii sisäisiä arvoja.

Se tapahtui viime vuosikymmenen lopulla. Jäin pahasti koukkuun. Ennen en pitänyt musiikillisesta alakulttuurista, jota sanottiin teknoksi. Sitä lähellä olevaa rap- ja hip-hop-musiikkia ylenkatsoin eräänlaiseksi epämusikaalisuustestiksi: skeittareiden musiikista jos pitää, on varmasti epämusikaalinen. Tätä mieltä olen edelleen. Mutta sittemmin minulla oli ystävä, josta pidin kovasti ja joka oli sattumalta innoissaan juuri tietokoneilla tehtävästä teknomusiikista. Hän luetteli useita teknon lajeja: trance-teknoa, house-teknoa ja ambience-teknoa. Hän osasi erotella erilaisia tyylejä, versioita ja miksauksia, ja ennen kaikkea hän sämpläsi. Hän sovitti kappaleista omia versioita, hyödynsi tietokoneelta löytyneitä ohjelmia ja lisäsi komppeja, joiden kiihkeys ilmaistaan erityisenä minuuttisykkeenä eli poundina. Se kulki kuin juna. Hän lisäsi vauhtiin kiihdytettyyn tavarahöyryyn useita erilaisia sirkusrummun päristyksiä, jotka loivat rytmiin kiihkeän ja innostavan odotuksen tunteen. Nostatukset päättyivät isokokoiseen peltilautasen mäjäykseen jatkuen mahtipontisella mutta hyvin kaunissointuisella ja kihelmöivää vauhdinoton tunnetta siivittävällä melodialla, joka toimi lyhyenä johdatuksena tulevaan.

Hänen tietokoneensa oli yhdistetty stereolaitteistoon, ja siinä oli kiinni myös syntetisaattorin kaltainen keyboard. Hän hallitsi useita akustisia tilavaikutelmia ja lisäsi levyihin suggestiivisia efektejä. Tämä kaikki oli erityisen nautittavaa. Jokaisella tyvenellä, jokaisella kiihkeärytmisen sykkeen taukoamisella, oli tässä audiofonisessa tietoi-

suudenlaajentamisskenaariossa erityinen kokonaisaistikokemusta terävöittävä merkitys. Hän poltti valmiit tuotokset laserlevylle – usein niillä oli mittaa seitsemän tai kymmenenkin minuuttia – ja kaksipesäisellä CD-soittimella sämpläten miksasi bitti-informaationa virtaavan soundisykkeen yhteen kuunneltaessa. Aloin rakastaa teknoa.

Filosofia soikoon

Laulun ja musiikin filosofista merkitystä ei voida koskaan liioitella. Niiden kautta välittyy merkityksiä, jotka ovat alkuvoimaisella tavalla inhimillisiä, aivan kuten äänen sävyt ja eleet: itku, nauru ja koko äänikuvallinen maisema räjähdyksineen, paukkeineen ja puheenporinoineen. Musiikkiin on syytä suhtautua vakavasti. Ääni ja puhe eivät ilmennä ihmisen persoonallisuutta, vaan ne ovat osa ihmisen persoonallisuutta. Sama pätee musiikkiin, ja musiikilla onkin erityinen mielen integraatiota edistävä vaikutus silloin, kun unissa kuullaan musiikkia, valaiden tai lintujen laulua, esimerkiksi.

Rapin taustalla on tunnetusti jazz ja syvän etelän groove sekä soul. Teknomusiikin alkuperää, lajeja, kehitystä ja jopa niin sanottua teknokulttuuria tärkeämpää teknossa on teknon musiikillinen olemus, se, mihin aineettomaan teknon ilmiö filosofisesti viittaa, mihin se voi johdattaa, ja mitä aistikokemukseen, tajuntaan ja tietoisuuteen liittyviä merkityksiä sen kautta voi tulla selväksi.

Sana ”tekno” perustuu Aristoteleen tutuksi tekemään kreikan kielen käsitteeseen ’tekhne’, mutta mitään suoranaisia yhteyksiä teknomusiikin ja Aristoteleen välillä ei ole. Filosofisesti katsoen teknomusiikin langettama valonsäde piirtää juhlavalaistukseen lähinnä yhden praksista ja teoriaa yhdistävän näkökulman. Olennaista teknossa on sen yhteys transsendentaalifilosofioihin. Transsendentaalifilosofioilla tarkoitetaan ajatteluperinteitä, tieto-oppia, filosofisia järjestelmiä ja niihin perustuvia maailmankatsomuksia, joiden lähtökohtana on ihmisen aistikyvyn, sen aseman ja ominaisuuksien, filosofinen selvittely. Monet järjestelmäkeskeiset tieteenharjoittajat ovat etsineet omille opinkappaleilleen oikeutusta pitämällä transsendentaalianalyysin perustajaa, Immanuel Kantia, ensisijaisesti systeemifilosofina, mutta kyllä hänkin oli enemmän eettinen ja yhteiskunnallinen visionääri, jolle oli ominaista vain raskas saksalaisperäinen kirjoitustyyli. Jos siis transsendentaalifilosofioista on naturalistien aiheuttaman kangistelun jälkeen jotain jäljellä – ja nähdäkseni siitä ovat kaikki olennaiset ainekset jäljellä – on kysyttävä, missä mahdollisissa muodoissa transsendentaalianalyysia hyödyntävät filosofiat elävät ja voivat hyvin keskellä inhimillistä todellisuutta.

Väitteeni on, että transsendentaalifilosofia elää, inkarnoituu ja konkretisoituu juuri transsendentaalielämyksiin kiihdyttävässä musii-

kissa, tranceteknossa. Soveltavan filosofian riemuvoitto lihallistuu seuraavassa maailmaa koskevassa lauseessa, joka kaikkien inhimillisten ja epäinhimillisten totuuksien tavoin on kielen sisäinen totuus eli tautologia: ”Transsendentaalifilosofia elää trancena.” Mutta väitteelle on myös päteviä perusteluja. Jos tämä kirjoitus olisi Internetissä julkaistava hyperteksti, tässä kohdassa olisi linkki: ”Klikkaa tästä ja kuuntele ekskursionomaisesti seuraava luettelo levyjä.”[1]

Naturalisoidaanpa hieman transsendentaalifilosofiaa

Analyyttisen filosofian nouseva tähti Sami Pihlström määrittelee aikalaisfilosofisen kommunikaation ehtoja niin, että filosofisten perinteidemme välille olisi parempi kehitellä ”vuoropuhelua”. (Toteamukseen voisi lisätä toiveen, että viisasta olisi hoitaa vuoron perään myös filosofin virkoja.) Aina yhtä ilmaisuvoimaista kielikuvaa käyttäen hän katsoo, että naturalismin ja transsendentalismin välille voitaisiin ”rakentaa siltaa” ja ryhtyy toimimaan tällaisena ”sillanrakentajana”.[2] Hän katsoo, että naturalisoidun transsendentaalifilosofian kautta kantilainen transsendentaalifilosofia voitaisiin ikään kuin säästää, sen keskeinen ydin säilyttää ja, kuten monet nokkelat kriitikot tulkitsisivat, se voidaan ”pelastaa”. Samalla Pihlström katsoo pelastavansa myös systeemifilosofiseksi nimittämänsä katsantokannan ja asenteen, koska hänen mielestään transsendentaalifilosofia on Kantia ja Kant suurimmaksi osaksi systeemiä.

Tämäntapainen pioneerityö herättää toisaalta kysymyksen, mitäs ihmeen puolusteluja transsendentaalifilosofiat itse kaipaavat, ellei sitten ole niin, että naturalismi on jo oletetusti asetettu etulyöntiasemaan, jolloin myös transsendentaalifilosofioiden oikeuttaminen näyttäytyy tuollaisena moniarvoisuutta edistävänä laupeudentyönä. Koska minä olen luonteeltani hyvä, aivan niin kuin Mattiesko Hytönen ja Ruben Stiller, olen päättänyt aloittaa sillanrakennustyön vastapäiseltä rannalta ja tulla puolitiehen vastaan. Katsotaan sitten, mitä saadaan valmiiksi. Putoammeko kenties jorpakkoon pulikoimaan ja kuka kenetkin pelastaa? Pihlströmin mielestä transsendentaalifilosofia olisi ”pragmatisoitava”. Hän sanoo näin:

> Transsendentaalifilosofian avaaminen pragmatismille edellyttääkin transsendentaalisuuden käsitteen uudelleentulkintaa. Transsendentaalinen reflektio, joka kohdistuu tietomme, kokemuksemme ja siten maailmamme ennakkoehtoihin, on olennainen osa pragmatistin filosofista projektia. Pragmatistin on vain luovuttava kantilaisesta epähistoriallisesta, staattisesta apriorismista, ja hylättävä valmiit, muuttumattomat transsendentaaliperiaatteet. Kaikki, mitä elämässämme on – kuten se, että käytämme kieltä –

> on historiallisesti ehdollista ja kontingenttia. Voisimme elää aivan toisenlaista elämää.[3]

Mitä tämä tarkoittaa? Filosofikuntamme on viimeksi kuluneen vuosikymmenen aikana rikastunut useilla noin kolmekymmentävuotiailla filosofian tohtoreilla, joista jokainen keksii ja kehittää mitä omaperäisimpiä tulkintoja klassisille filosofeille. Koska kuulun myös itse tuohon ryhmään, rohkenen yrittää nyt samaa. Pohdin seuraavassa, miten elämänkäytäntöjen ja transsendentaalifilosofian yhdistäminen voisi käydä päinsä. Miten transsendentaalifilosofiaa voitaisiin todella naturalisoida, minkälaista naturalisoitu transsendentaalifilosofia on, ja mitä se oikeastaan merkitsee? Kun lähtökohdaksi valitaan elämänkäytäntöjen ja aistikykyä koskevan filosofian yhdistäminen, on luontevaa ajatella, että maailman ja inhimillisen elämän piirissä olisi jokin ihmisen kokemuksia ja kokemuksen ehtoja kokeileva *toteutumisyhteys*, jonka kautta kantilainen das *Erlebnis* tulisi lihaksi ja vereksi, henki aineeksi ja aine hengeksi.

Kyseessä olisi aistikokemuksen transsendoiminen, kokemisen muodollisten ehtojen tilapäinen ylittäminen. On filosofeja, kuten Heidegger ja Levinas, joiden mielestä ajallisten näennäisehtojen transsendoiminen on osa ihmisen situaatiota pysyvästi, mutta monet naturalistit eivät hyväksy heidän ajatuksiaan eivätkä suostu lukemaan hei(s)tä. Siksi tarkastelenkin seuraavassa, miten transsendentaalifilosofiaa voitaisiin naturalisoida niin, että naturalismin luonne piirtyisi esiin riittävän selkeästi. Haluan naturalisoida transsendentaalifilosofiaa siten, että tulos on tarpeeksi realistinen ja konkreettinen, haluan olla vaikuttava ja tuottaa tuloksia. Vältän vaikeita sanoja ja yritän olla helppotajuinen. Selitän asian niin, että kuka tahansa voi ymmärtää. Tarkastelen asiaa tavalla, jolla naturalismin immanentti olemus piirtyy selvästi esiin, ja tuon jokaisen eteen sen, mitä saadaan, kun transsendentaalifilosofiaa oikein kunnolla naturalisoidaan. Pohdin ajan henkeä ja kysyn itseltäni, missä, oi missä juuri tällä hetkellä kulkee ajan viimeisin virtaus, missä elämänkäytäntöjen kirjavissa roiskeissa porskuttelee naturalismin syvällisin ydin ja sen silmiltämme salattu praksis!

Syvällisyydestä

Yliopistojen filosofian laitoksilta asioita katsellen vuosisatamme filosofian merkittävimmäksi seuraukseksi näyttäisi tulevan se, että pragmatismi ja mediafilosofia ovat aikamme syvällisimmät suuntaukset. Siksi on syytä ottaa ajatus todesta ja pohtia, voitaisiinko niitäkin jotenkin yhdistää. Kun transsendentaalifilosofian ja naturalismin yhdistäminen pragmatismissa on palkintoesseen arvoinen asia, niin

pragmatismin ja mediafilosofian yhdistämisen pitäisi olla vähintään Nobelin kirjallisuuspalkinnon suuruinen saavutus. Väitteeni on, että transsendentaalifilosofian tieteelle näkymätön naturalisointi on saanut ilmaisunsa jo useiden vuosien ajan kulttuurielämämme virtauksista viimeisimmässä mutta silti aina yhtä elinvoimaisessa ja tuoreessa ajanhengen linjauksessa, aistikyvyn näennäiset rajoitteet yhdistävässä kokonaisilmaisun ja -elämäntavan hankkeessa: suggestiivisessa teknossa.

Tekno on naturalisoitua transsendentaalifilosofiaa. Mediafilosofisessa praksis-orientoituneisuudessa esittäytyy transsendentaalifilosofian elämänkäytännöllinen naturalisointi, jolle on ominaista rajatilojen tavoittelu, näennäisesti annetun stabiiliuden järkyttäminen, hätkähdyttävyys ja havahtuminen. Sam Inkinen, joka tuli 1980-luvulla kuuluisaksi nukkumalla yönsä toimistonsa lattialla, tiivistää tulkintansa seuraavaan kirkkaasti kiteyttävään katkelmaan:

> Lähitulevaisuuden ”auditiivisena oraakkelina” tekno saattaa kuvastaa nihilistisen ”X-sukupolven”, moraalittoman ”Q-sukupolven” sekä matkustusorientoituneen ”G-sukupolven” tai Don Tapscottin propagoiman ”verkkosukupolven” kaoottista ja kontingenttia kokemustodellisuutta: auktoriteettien löystymistä, arvokoordinaattien (tietoistakin) kadottamista, kokemusnarkomaniaa, kulttuurin ja moraalin imploosiota, tiedon ja historian redusoitumista informaatioverkkojen assosiatiivisiksi rihmoiksi ja tämän kaiken kautta – länsimaisen kulttuuriperinteen vähittäistä tuhoutumista. Ongelmia stilisoivana elämistekniikkana tekno kertoo myös postmodernin ihmistyypin hedonistisesta hurmasta, nomadisesta *laissez fairesta* ja kyynisestä tee-se-itsestä. Ambientin ja trancen kaltaisten mikrogenrejensä sekä zippikulttuurin kautta se kertoo rationaalisen valistusmentaliteetin horjumisesta, 2000-luvun uushenkisyydestä (”Vesimiehen aika”) ja niistä voimakkaista transsendessipyrkimyksistä, joihin moderniteetin omaksunut länsikulttuuri ei voi siirtyä kuin väkivaltaisen järjen hylkäämisen kautta.[4]

Kuinka iskevää! Kuinka läpivalaisevaa! Lauselman mukaan olisi siis oikea aika hylätä ”väkivaltainen järki”, mikä varmaan miellyttää ainakin niin sanottuja rationalisteja. Historiallisesti tekno on myös lähellä postmodernismin ja dekonstruktion sanomaa sekä 1930-luvun eksistenssifilosofien, Olavi Paavolaisen ja Tulenkantajien tunnelmia.[5] Se on luku viime vuosisadan eurooppalaiseen filosofiaan.

Siksi teknon transsendentaalisten kannanottojen kylkeen voidaan lisätä myös viitteitä niistä filosofioista, jotka korostavat ei-predikoitavan kokemuksen asemaa. Tällaisella ajattelulla tarkoitetaan kokemukselliseen, sanallistamattomaan ja ei-kielelliseen tiedonmuodostukseen liittyvää filosofiaa, jonka piirissä kokemuksia ei ole predikoitu

eli kuvailtu käsitteellisesti. Kokemuksen ensisijaisuutta ja yksikäsitteisen sanallistamisen mahdottomuutta alleviivaava filosofia asetetaan usein vastakohtaiseen asemaan suhteessa kielifilosofioihin, jotka painottavat kokemusten kommunikoitavuutta ja välitettävyyttä. Ne katsovat, ettei kokemuksista ole tietoakaan, jos ei vallitse sopimusta kielestä, joka vasta antaa kokemuksille olemassaolon luvan ja semanttisen merkityksen. Tässä mielessä eksistenssifilosofiat ja pragmatismi kokevat keskenään kolhun.

Eksistentialismikin on naturalismia

Eksistenssifilosofiat vakuuttavat toteamuksellaan, että onhan ihmisen *oltava olemassa,* ennen kuin hän voi edes yrittää saada käsitteellistä tietoa kokemuksistaan, esimerkiksi omasta olemassaolostaan. Siinä, missä *cogito*-argumentti (”ajattelen, siis olen olemassa”) oli olemassaolon tekemistä *tiedon* kohteeksi, olemassaolon *kokeminen* on ei-predikatiivinen kokemus. Se puolestaan on välttämätön, jotta minkään asian voidaan ymmärtää olevan olemassa. Saivartelun ”kehäpäätelmistä”, ”solipsismista” ja ”yksityiskielestä” voi jättää omaan arvoonsa, koska se perustuu neuroottisen rajoittuneeseen päättelyyn. Olemisen ja ymmärtämisen luonne on diffuusi, jo sinänsä ristiriitainen ja ajallisen ja muuttuvan ominaisuutensa vuoksi paradoksaalinen. Ihminen kiiruhtaa eläessään ja toimiessaan jatkuvasti ”itsensä edelle”, ja niinpä oman olemassaolon kokemista leimaa raja-arvomainen luonne, jossa itsen ja maailman ymmärtämistä jatkuvasti vain lähestytään. Kehämäisyys kuuluu siis olemassaoloon itseensä.

Todellisuuden transsendoimista on se, kun *ylittämme* omat näennäisesti aikaan sidotut ehtomme. Kyse ei ole tällöin mistään ”annetun myytistä”, vaikka monet filosofit ovat nähneet vaivaa saattaakseen mietiskelyn kautta hankitun tiedon (aivan kuten aistienkin antaman elämyksellisen varmuuden) huonoon valoon. Toisaalta monet eksistenssifilosofit ovat antaneet transsendoimisen idealle myös uskonnollisen tulkinnan, vaikka itse ajatus on hyvin maanläheinen ja immanentti.

Siltaa voitaisiinkin nyt rakentaa paitsi naturalismia ja transsendentaalifilosofioita, myös pragmatismia ja eksistenssifilosofioita erottavien kuilujen välille. Teknon filosofiahan se vasta kirkastaa eksistenssifilosofian. Teknossa tihkuu esipredikatiivinen tuoreus. Se hylkää eksistenssifilosofisen yhtä hyvin kuin pelkän naturalistisenkin perustelun. Se ei pyri oikeuttamaan itseään takuutodistuksin. Se elää ne todeksi. Näin saatu arkikokemuksen filosofia kohoaa majesteetilliseen kukoistukseen trance-musiikin kiihkeissä ja mukaansa tempaavissa soundeissa. Siksi on kiinnitettävä huomiota myös tanssin filosofiaan.

Kun tanhupelimanni tuohivirsunsa söi

Tanssin kautta tekno on lähellä buddhalaisia zen-filosofioita, ja trancen ohjelma on pääpiirteissään sama. Tavoitteena on kokea satori, valaistuminen sekä tilapäisen ruumiista irtautumisen ja entistä voimakkaamman yhdistymisen dialektiikka. Kulttuuri-ilmiönä trancen projekti viestii, että ihmisten liikkuminen ja kehonkieli on nykyisin niin jäykistynyttä ja kaavamaista, konttorituolin ja pulpetin kangistamaa, että monet länsimaiset ihmiset ovat käytännöllisesti katsoen menettäneet luonnollisen tapansa liikkua. Kuitenkin useimmat ihmiset liikkuvat toimistoteknistä rajoitteista vapauduttuaan hämmästyttävän moni-ilmeisesti ja hyvin.

Trancea ja buddhalaista meditaatiota yhdistää kartesiolaisesta pakkopaidasta vapautuminen ruumiin ja hengen hyväksi. Ihminen, joka kietoo tanssin ja meditaation yhteen trancessa, ei ole kiertänyt kartesiolaisuuden kuilua. Hän ei ole esittänyt argumenttiakaan sielun ja ruumiin dikotomiaa vastaan. Hän ei ole osoittanut kartesiolaisuuden ideologista alkuperää ja luonnetta. Hän ei ole analysoinut kartesiolaisuuden esiteoreettisia ja ideologisia taustaoletuksia taitavasti kuin Martin Heidegger ja Jukka Hankamäki,[6] vaan hän on yksinkertaisesti transsendoitunut – hän on ekstaasissa.

Monilla merkittävillä filosofeilla on ollut läheinen suhde musiikkiin. Kierkegaardilla oli Mozart-esseensä, Nietzschellä Wagner-suhteensa, ja Sartren kerrotaan olleen taitava pianisti. Siksi ei pidä hämmästellä, että filosofit nykyäänkin kirjoittavat esimerkiksi trancesta. Lauseen ja sen kantaman ajatuksen rakentuminen edellyttää lauseen kuulemista puhuttuna. Merkitys rakentuu semantiikan, syntaksin ja pragmatiikan ohella myös kielen sisäiset ominaisuudet ylittävästä paralingvistiikasta; se on merkitysten sitoutumista paikallisiin, murteellisiin ja kohtaamisfilosofisiin taustaehtoihin. Siksi ajatuksella on sosiaaliseen kanssakäymiseen liittyvä puolensa. Myös trance-musiikki ikään kuin kuorii ihmisten kehonkielestä, eleistä ja liikkeistä irti ihmisten erillisyyteen liittyvät ruumiin rajat, ja tanssin avulla kehot ja sielut voivat yhdistyä metafyysis-kosmisessa kokonaisaistikokemuksessa. Sam Inkinen kuvailee transsendoitumista seuraavasti:

> Kysymys rave-estetiikassa on näyttänyt alusta lähtien olevan voimakkaasta totaalikokemuksesta (vrt. Wagnerin *Gesamtkunstwerk*), jossa on tavoiteltu konventionaalisen rock-konsertin tai 80-lukuisen discoillan ylittävää, tajuntaa voimakkaasti stimuloivaa kokemusta, so. ”nopean liikkeen aiheuttamaa hallusinaationomaista ruumiskokemusta” ja ekstaasinomaista ”ruumiittoman ruumiin kokemusta”. Tämän kokemuksen saavuttamisessa on nopean ja kovaäänisen musiikin, kiivaasti ja rytmisesti organisoi-

tujen valojen, suljetussa tilassa syntyvän joukkosuggestion sekä erilaisten psykedeelisten ja empatogeenisten kemikaalien lisäksi tanssilla ollut elimellinen merkitys.[7]

Teknoa voi siis tanssia koko yön kestävissä rave-juhlissa. Tekno on epäsukupuolisidonnaista, ja sen keksivät edistykselliset homoseksuaalit aivan kuten diskonkin. Porvarilliset äidit ja isät eivät osaa aavistaa, että heidän teini-ikäinen pikku pampeloisensa bailaa auringon nousua tervehtivissä, pakanallisia seremonioita muistuttavissa karnevaaleissa, jotka ovat seksuaalipoliittisen vähemmistöliikkeen keksintöä ja joissa ajatukset, tunteet ja sielut siirtyvät yhteishengen lumouksessa kehosta kehoon kuin voodoo-rituaalissa. Tekno on nuorison integraatiota edistävää. Se tarjoaa luovan kanavan poliittiseen kapinointiin tilanteessa, jossa sukupolvien kuilu on luotu näennäisesti umpeen, rahat ja ansiolähteet siirretty eläkeläisten haltuun ja nuoret taivuteltu palvelemaan 60-luvulla luotua valtaa.

Yhteiskunnalliseksi demonstraatioksi nähtynä teknossa esittäytyy uusi suhde luontoon ja persoonaan.[8] Noitarummun arkaaiset rytmit nousevat syvältä inhimillisen kokemisen arkkityypeistä ja seksuaalisuudesta, ihmisen sisäisestä biologisesta rytmikoneistosta. Tekno on yksilöitä ja alakulttuureita positiivisesti eheyttävää ja itsemääräämisoikeutta vahvistavaa. Tuloksena on telepaattinen yhteisö, joka vie uutta viestiä yhteiskuntaan. Teknoreiverit ovat kulttuurin kärkijoukkoa, he ovat uutta filosofista avantgardea, jolle myös 30-luvulta tutut koneromantiikka, hurmio ja luonto – alastomuus, porno ja ekstaasi – rivous, ruohokentät ja uimarannat – julkisuus, häpeämättömyys ja stadionit – ovat edelleen ehtymätön luovuuden lähde.

Tekoäly on humanismia

Kiintoisan näkökulman teknon, transsendentaalifilosofian ja naturalismin suhteisiin avaa tekoälyntutkimus ja kognitiotiede. Teknomusiikkia valmistetaan yksinomaan syntetisaattoreilla ja tietokoneilla, ilman akustisia soittimia. Suosittelenkin tämän artikkelin lukumusiikiksi Alice Deejayn tasaisen erinomaista teknopoplevyä *Who needs guitars anyway?*[9]

Vielä keskiajalla musiikki oli sävelasteikkoon sitomatonta lyömäsoitinten kalistelua, luutun pimputusta ja huilun puhaltelua. Äänenmuodostus ei ollut niinkään soitinlaitteen kuin soittajan omien akustisten resurssien, kuten hänen puhallustaitojensa, poskiensa ja palleansa, varassa. Samaan tapaan kitaran soittaja määrää nykyisinkin näppäilemänsä kielen pituuden ja soivan sävelen korkeuden. Piano ja urut olivat ensimmäisiä koneellisia soittimia. Niiden kautta musiikki sidottiin täsmälliseen sävelasteikkoon. Tämä näkyi myös tanssikult-

tuurissa, kun rytmikäs liike valettiin muotoon barokin aikakaudella. 1960-luvulla musiikin ja tanssin muodollisuus oli tullut tiensä päähän. Suuntaa pois menneestä osoitti jälleen tekniikka. Transistorien kehitys oli johtanut vahvistinten ja syntetisaattorien kehittymiseen. Ne puolestaan synnyttivät elektronisen tanssimusiikin 1970-luvulla. Samalla mahdollistui tie ulos entisestä tanssikulttuurista. Disko oli syntynyt.

Musiikin koneellistuminen on merkinnyt myös ihmisen kehollisuutta koskevia muutoksia. Kun tekniikka auttoi liikettä vapautumaan kaavoista, voisiko se edistää myös filosofian vapautumista kokemuksia ja käsitteitä erottavasta kartesiolaisuudesta? Keskeinen kysymys on muun muassa se, voiko tietokone puhua ja ilmaista itseään tekoälyllä tuotetun musiikin kautta. Ylittyykö kommunikaation kuilu kenties helpommin aistiefektien kuin käsitteellisen informaation keinoin? Ja kiintoisaa on, mitä tietokoneilla tuotettu äänimaisema merkitsee musiikille semioottisesti.

Johan Sebastian Bachin partituurit voidaan nykyään translitteroida konekielelle, mutta cembalon ja Grimaldi-pianon aikaiset instrumentit eivät selviä tietokoneen tuottamista tila-avaruusefekteistä. Kaksoisviulukonserton voi kieltämättä sovittaa konemusiikille (vaikkakaan ei tärytorvelle), mutta tietokoneilla tehtyä musiikkia ei voida poikkeuksetta sovittaa akustisille soittimille.

Jos säveltämiseen yhdistetään tekoälyä, kone puhuu ihmiselle musiikin kielellä inhimillisyyden ja koneellisuuden rajan yli. Ajatus on tietysti vertauskuvallinen, mutta niinhän luonnehdinnat yleensä ovat, ja miksi kohtuuttomuuden raja kulkisi juuri tässä? Sävelproduktion saattaminen inhimillisesti ymmärrettävään muotoon on koneelle helpompaa kuin kognitiivisen tai semanttisia merkityksiä sisältävän. Koneen säveltämää musiikkia ei voida erottaa ihmisen ohjelmoimasta, mutta kone ei pysty ainakaan toistaiseksi tuottamaan loistavaa romaania. Kyborgi voi siis olla säveltäjä mutta ei kovin hyvä kirjailija.

Ihmisen ja koneen välisen kognition ongelma näyttäisi helpommin ylitettävältä nimenomaan aistielämyksen kuin käsitteellisen informaation keinoin. Musiikki on nähtävissä pelkäksi suhteiden järjestelmäksi niin kuin matematiikka, kun taas luonnolliselle kielelle on ominaista semanttinen syvyys. Kartesiolainen dualismi voidaan ylittää parhaiten musiikin keinoin, sillä musiikki on ei-predikatiivinen suhteiden verkosto, joka intellektuaalisesta vaativuudestaan huolimatta vetoaa nimenomaan kokemukseen ja aisteihin – ei niinkään käsitteellisenä pidettyyn älyyn. Tietoteoreettisista esteistä voidaan päästä yli teknon keinoin, sillä ”rajallinen levykokoelma aiheuttaa painetta päänkuoreen”, sanoo *Free Record Shopin* mainos.

Keskeistä teknomusiikissa on paitsi muodoista vapaa eläytyminen, myös soitinten ja luonnon äänien jäljittely, simulaatio. Siteeraan vielä Sam Inkistä. Juuri hän on omassa legendaarisessa *grand old manin* etabloituneisuudessaan teknofilosofian ehtymätön asiantuntija:

> Teknokulttuurissa tähän korkean tunnetason maailmaan pyritään musiikin ja tanssin lisäksi nauttimalla *ecstasy*-huumetta (suom. ekstaasi). Kyseessä on amfetamiinijohdannainen hallusinogeeni, jonka käyttö varsinkin manner-Euroopan puolella on yleistä. Siinä, missä hipit 60-luvulla nauttivat LSD:tä, vauhdittaa tämän päivän teknoreiveri itseään älyhuumeilla ja ekstaasilla.[10]

Muun muassa heroiinia maistelleet kertovat, että teknomusiikin efektit simuloivat juuri sitä, mitä huumausaineet parhaimmillaan stimuloivat. S(t)imulaatio auttaa nauttimaan astraalisoundeista täydemmin, näkemään värejä syvemmin, ja tietoisuuden laajentamisesta on kuulemma apua myös seksissä.

Välihuomautus

Kreikkalaisten miesten puheillallisilla Sokrateen tiedetään käyttäneen sananlahjojaan ensin jonkin asian puolesta siteeraten poissaolevaa ystäväänsä tai antamalla puheen soljua omasta päästään. Sitten hänen selitetään tulleen katumapäälle ja viettäneen pitkiä aikoja pihamaalle jähmettyneenä, vastaanottaen viestejä tuonpuoleisuudesta. Tämän jälkeen hänen kerrotaan astuneen takaisin tupaan, aloittaneen puheensa uudelleen ja lausuneen sen, minkä demonit olivat hänelle viestineet.

Modernisti ilmaistuna Sokrateen sosiaaliset pidäkkeet olivat puheen pärpätyksessä murtuneet ja hänen kielensä kannat katkenneet. Vasta alkuryöpsähdyksen jälkeen oli *katharsiksen* ja tehdyn virheen korjaamisen vuoro. Platon kirjoittaa Sokrateen ja Faidroksen keskustelusta seuraavasti.

> SOKRATES: Sillä hetkellä kun olin aikeissa mennä joen yli, ilmestyi se tavanomainen merkki jumalalta, joka varoittaa minua kun olen tekemäisilläni jotain. Olin kuulevinani äänen, joka kielsi minua lähtemästä ennen kuin olin puhdistautunut, ikään kuin olisin jotenkin rikkonut jumalaa vastaan [...] Vasta nyt minä ymmärrän rikkomukseni. Millainen tietäjä onkaan sielu! Jokin vaivasi minua koko ajan puhuessani, ja Ibykoksen tavoin minä pelkäsin että ”jumalia vastaan rikkoen hankin mainetta ihmisissä”. Mutta nyt kuten sanottu käsitän erehdykseni.
>
> FAIDROS: Mitä sinä tarkoitat?
>
> SOKRATES: Se oli hirvittävä puhe jonka sinä minulle luit, Faidros. Ja hirvittävä oli myös puhe jonka pakotit minut pitämään.[11]

Seurasi peruutusruno, palinodia, jotta puhujaa ei kohtaisi kauhea filosofiaa kuohitseva kosto, sokeus. Niinpä filosofi puhui edellisen puheensa kanssa täysin ristiin.

”Naturalisoitu transsendentaalifilosofia”

Palatkaamme aiheeseemme. Olisi ilmeisen epäoikeudenmukaista määritellä transsendentalismin asemaa naturalismin kautta. Olisi kohtuutonta arvioida transsendentaalifilosofioita virheellisiksi ylipäänsä tai virheellisiksi sillä perusteella, että ne poikkeavat niin sanotusta luonnontieteellisestä asenteesta, sillä kyseessä ovat alkuperäisesti vertailukelvottomat suuntaukset. Aivan kuten Sami Pihlströmkin kohteliaasti sanoo:

> Olisi [...] hätiköityä tyrmätä perinteikäs, aikanaan vaikutusvaltainen filosofian harjoittamisen tapa empiirisestä luonnontieteellisestä asennoitumisesta poikkeavana ja pelkästään tämän vuoksi virheellisenä käsityksenä filosofiasta. Oman aikamme ajattelijoiden joukossa on vielä monia, jotka pitävät kantilaista transsendentaalifilosofian ideaa perustaltaan oikeana.[12]

Minä otan tämän todesta ja kerron teille nyt, minkälaista on naturalisoitu transsendentaalifilosofia. Naturalisoitu transsendentaalifilosofia on tällaista: filosofi leikkaa paperista neliön ja sanoo: ”Tämä on pragmatismia.” Sen jälkeen hän kohtaa kollegojensa taholta arvostelua ja leikkaa neliöstään yhden kulman pois. Sitten hän esittelee aikaansaannoksensa taas kollegoilleen, kohtaa jälleen arvostelua ja leikkaa toisen kulman pois. Näin hän jatkaa, kunnes käsillä on pyöreä ympyrä. Sitten hän menee yleisönsä luokse ja sanoo: ”Tämä on naturalisoitua transsendentaalifilosofiaa – tämä on neliö, jota edustan!”

Entä minkälaista on teknon filosofia? Filosofian kannalta on kieltämättä edifioivaa, kun kansallisfilosofimme J. V. Snellmanin jälkeläinen suoraan alenevassa polvessa, malliagentti Laila Snellmanin poika, bailaa maailmaa valloittavan Bomfunk MC’s:n musiikkirainalla ollen laajimmalle levinnyt kotimainen musiikkivideoesiintyjämme ja ylivoimaisesti noteeratuin elokuvatähtemme kautta vuosien harmaan vaelluksen. Mutta tekno sinänsä ei ole pelkkää pötyä. Teknon tranceluonteeseen liittyy selvästi myös totuutta. Tekno toteutuu pimeyden ja hämärän rajamailla, se kuuluu epäjumalten hämärän vaikeasti tutkittavaan reviiriin. Musiikki vaikuttaa aivoihin suoraan, aivan kuten hajut ja tuoksut. Niiden tuottama refleksi on välitön ja alkukantainen. Ne vaikuttavat tiedostamattomaan.

Tekno on fasinoiva visio. Se on esileikki ja ekstaattinen rynkytys yhtä aikaa. Operoidessaan veitsenterällä tekno houkuttelee dualismien

tulkintaan. Siksi myös suhtautuminen teknoon on kuin kristillinen saarna, jossa syytösosaa seuraa armo-osa, tai kuin humalatila, jossa erottuu vastaavasti laskuhumala ja nousuhumala, tosin päinvastaisessa järjestyksessä. Mutta mitä tekno varsinaisesti on?

Jäätävän poltteinen hekuma

Teknomusiikkia leimaa kielettömyys; se ei ole sidoksissa aikaan eikä paikkaan. Se on sidoksissa kosmisuuteen, ja se pyrkii olemaan universaalia. Kun Trevor Pinnock johti aikoinaan Sibeliusta Lontoon filharmonikoille, hän selitti sovituksiaan niin, ettei Sibelius oikeastaan kuvannut teoksissaan suomalaista luontoa vaan ihmissielun sisäisiä tapahtumia, jotka ovat yleispäteviä. Suomalaiset hermostuivat ja paheksuivat hänen lausuntojaan. Ne eivät tehneet oikeutta kansallissäveltäjälle, joka tuijottikin Tuusulanjärven pintaa vain löytääkseen sävellystyöhön tarvittavaa hiljaisuutta. Se, miksi ranskalaiset inhosivat Sibeliusta – taiteen yhdistyminen kansallistunteeseen – olikin pohjimmiltaan epänationalismia. Vai oliko?

Voisi kuvitella, että sama pätisi teknoon. Myös sitä leimaa kielettömyys, kun alakulttuurit harjoittavat anarkismia ylittämällä kansallisia ja etnisiä rajoja, aivan kuten kansainväliset kapitalistit ja yläluokkaiset korkeakulttuurit ovat aina tehneet. Myös suomalainen voi menestyä maailmalla, jos hän luopuu erittäin kaunista vuohen mäkätystä muistuttavasta suomen kielen äännerakenteesta mykistämällä itsensä kokonaan, kuten teknossa. Toinen vaihtoehto on paketoida sanottavansa hirvittäväksi käsitepuuroksi, kuten rapissä. Ruotsin kielen mongertavasti etenevästä äännerakenteesta puolestaan johtuu, miksi maailma tuntee sellaisenkin käsitteen kuin 'ruotsalainen reggae'.

Sen sijaan Daruden sinivalkoinen *Sandstorm*, jolla oli kunnia olla ensimmäinen suomalainen konemusiikin luomus ja samalla ainoa suomalainen kautta aikojen Britannian singlelistan sijalla kolme, ei suinkaan muistuta sävelkulultaan Porilaisten marssia. Sen valittavan melankolinen melodia tuo mieleen kansainvälisen työväenlaulun kertosäkeet. Eikä tuo Virtasen Ville yritä olla yhtään enempää tekourbaani kuin itsekään olen, sillä hänkin on kotoisin syvältä Satakunnan synkeästä metsästä, Hinnerjoen alasatakuntalaisesta kylästä, jossa kauppa, seurakunta ja posti jakavat ainoiden risteävien katujen kulmat ja jonka mutaista pääraittia minut pakotettiin ajamaan armeijamallisella polkupyörällä kranaatinheittimen vastinlevy ajoneuvooni kiinnitettynä suorittaessani varusmiespalvelusta Porin Prikaatin joukkoosastossa Säkylässä vuonna 1986. Tästä henkisestä ilmastosta, tästä muusisesta ympäristöstä, tästä sisäisestä sävelmaisemasta, on kotoisin yhtä hyvin *Sandstormin*, *Feel the Beatin* kuin *Out of Controlin* meteli

ja mäiske, joka varsinkin äkkiarvaamatta alkaen tuo satunnaisen kuulijan mieleen, ettei hän ravintolamusiikin uhriksi jouduttuaan ole suinkaan missä tahansa tilassa, paikassa tai talossa, vaan hän on suorastaan sodassa!

Pragmatisoidun massakulttuurin sietämätön reippaus

Teknomelodiat ovat hyvin surumielisiä ja repressiivisiä. Syntetisaattoreiden palkeista puhallettuina ne muistuttavat enemmänkin virsiä, ja niiden suggeroiva merkitys lienee sama. Tila- ja kaikuefektit toimivat yksinäisyyden ja melankolian representaatioina, aivan niin kuin viivytykset ja kiihdytykset pitävät yllä odotusta siitä, että ”epätoivosta huolimatta onnistun ehkä iskemään jonkun...”. Tämä on *baarin* filosofiaa. Ennustan, että kaikkein omistautuneimmista teknointoilijoista tulee aikanaan aktiivista kirkkokansaa.

Mutta teknokulttuuri on samalla hyvin työväenluokkaista. Kyse ei ole vain esteettisestä esillepanosta, kulttuuri-ilmiöstä tai joukkoliikkeestä vaan enemmänkin koko persoonanmuodostukseen liittyvistä motiiveista. Selitys, jonka mukaan teknohuuma asianmukaisine kiihdyttimineen ja pakomatkoineen johtuisi vain siitä, että nuorison todellisuus täyttyy epätoivosta ja ankeudesta, on banaali. Syy todellisuuspakoon on se, että elää koko ajan nenä konditorialiikkeen ikkunassa kiinni: kun tietää, mitä kaikkea maailmassa olisi tarjolla. Normaali työväenluokkainen lähiönuori on yleensä nähnyt kaiken tarpeellisen tietääkseen mitä hän *voisi*, mutta kun kaikki on mahdollista ja vain mahdollista, mikään ei ole ylitse muiden, eikä asioilla ole tavoittelemisen vaatimaa arvoa. Niinpä ratkaisuksi jää *extreme*-kokemusten etsiminen. Keskiluokkaisen virkamiesperheen nuori, joka on saanut kaiken, minkä on osannut pyytää, kulkee kahdensadan Evisufarkut jalassa ja päällään trendiliikkeestä ostettu sadan euron t-paita. Vanhempiensa epätoivoissaan keräämää omaisuutta tuhlaten hän oksentelee ja ottaa vapisevin käsin nappia, ja hänen korviensa välissä humisee tuuli.

Tietyn luokkastrategisen ilmeen ohella teknokulttuurissa huomiota kiinnittää reippauden ja raikkauden tavoittelu, joka soi hymnimäisenä Internationaalina marssipoljennon päällä. Kun johonkin asiaan yhdistetään työväenluokkaisuus, kansallishenkisyys ja hurmoksellisuudesta kertova ryhtiliike, herää kysymys, tunnetteko tarpeeksi fasismin massapsykologiaa tunnistaaksenne, mitä nationalismin ja sosialismin yhdistelmästä syntyi.[13] Jos fasistit olisivat keksineet teknon, he olisivat joko estetisoineet pelkän ruumiin ja tyytyneet siihen (mikä olisi ollut adekvaattia) tai tehneet myös teknomusiikista politiikkansa subliimin välineen. Politiikan kautta ruumiita tulikin melkoinen pino. Onneksi nykyään on tekno.

Tekno vapauttaa kontrollin kahleista. Tekno antaa oikeuden rajatilaan ilman altistumista auktoriteeteille. Tekno antaa luvan rypeä ja oksentaa ilman poliittisia seurauksia. Paavit suudelkoot natseja, mutta tekno on ihmisen ystävä niin kuin massakulttuuri on filosofian vihollinen. Tekno antaa yksilölle luvan olla viimeinkin poliittisesti korrektilla tavalla hullu.

Postmodernismi olkoon postmortemismia, mutta mediafilosofi Make Leveelahti on trenditietoinen ja luova. Hän on eräänlainen *levottomuuden* huippu. Niinpä hän kuuluu siihen noin kolmekymmentävuotiaiden kellokkaiden ryhmään, joka ei ole koskaan toipunut ajokortti-ikäisen omnipotenssifantasioista ja jota jatkuvasti juovuttaa rajaton luottamus omiin kykyihin. Kas näin hän bailaa elämänkäytäntöjä ja transsendentaalifilosofiaa, kaikkea mahdollista ja mahdotonta filosofian henkiseen tilaan ja mihin tahansa yhdistäen:

> Leveelahti katsoi olevansa hyvä tanssija. Hän oli jopa harjoitellut kotona ja antoi nyt epäröimättä parastaan. Itse Nietzsche olisi säikähtänyt sitä henkihieverissä välkehtivää valourkua ja diskon kattoon kiinnitettyä peilipalloa, jonka säkenöivässä loisteessa mediafilosofi ilmensi itseään. Hän hyppi, tanssi, poukkoili ja hikoili diskon liukkaalla lattialla sellaista menoa, että monet vähemmän päihteissä olevat juhlijat taluttivat jo oman partnerinsa sivuun kuin minkäkin rättiväsyneen aasin.
>
> Make Leveelahden mielestä Nietzsche oli nynny. ”Kun menet naisen luokse, älä unohda ruoskaa.” – Mitä siinä? Kuka tahansa voisi nykyään sanoa saman, ajatteli Leveelahti. Sitä paitsi Tiina oli laiska, pullea ja tyhmä toisin kuin hänen uusi sähkönsininen partnerinsa, vaikka maskara alkoi valua jo tämänkin otuksen poskille, ja hänen metallinhohtovärinen huulipunansa oli pysyvästi tärvellyt Leveelahden muodikkaiden popvaatteiden rintamukset.
>
> Mutta ilma oli täynnä sielua ravitsevaa tupakansavua ja teknomusiikin romanttis-dekadentteja mollisointuja, jotka oli voideltu korskeilla sanallisilla fraaseilla ja jotka melankolisuudellaan toivat mieleen aidsiin kuolevan tiputuspotilaan viimeiset kuolinkouristukset. Lopulta Leveelahti jorasi lattialla yksin ja tanssi omat askelensa robottimaiseksi katkokävelyksi muuttavien strobovalojen paisteessa...[14]

Ja hetkisen kuluttua:

> Leveelahden kengät olivat tipotiessään. Hänen räkäkaunis wetlook-kampauksensa oli aivan sekaisin. Hänen sylkensä ja verensä olivat tahrineet ravintolan samettipäällysteiset portaat, ja hänen sikamakeet populaarikuteensa olivat yltä päältä paskassa. Paskaa, paskaa ja vielä kerran paskaa! Glamourin lumon takana ei

> ollut mitään muuta kuin pelkkää paskaa. Leveelahden tavoittele-
> man loisteen takaa oli paljastunut julkisuuden kostonhimoinen
> julmuus ja itsetehostuksella paisutetun trendifilosofian hirviömäi-
> nen rumuus.[15]

Eteeni hahmottuvan ajankuvan jälkeen en voi muuta kuin yhtyä erään IT-alalla työskentelevän ystäväni toteamukseen: ”Tämä teknomedia-ala on suurimmaksi osaksi pelkkää haippia.” Siinä, missä rockjuhlat päättyvät goottiteinien oksentamiseen omaan tissivakoonsa, päättyvät teknoreivit bilettäjien kumarrukseen joutsenkaulaiselle posliiniastialle, joten ei ollut filosofiaksi tästäkään tripistä.[16]

VIITTEET

1. Kiitos, että klikkasit. Kuuntele johdannoksi levyt: ATB, *Movin' Melodies*, 1999 ja *Two Worlds*, Kontor Records, 2000; Chicane, *Behind the Sun*, Xtravaganza Recordings, 2000; Ferry Corsten, *Out of the blue*, Tsunami, 2001; *Clubber's Guide to Trance*, Ministry of Sound Records, 1999; Darude, *Before the Storm*, 16inch, 2000; Gary D., *D-techno* ja *D-trance*, Pias Recordings, 1999–2001; *Goa-head*, Leguan, 1999; JS16, *Inthemix*, BMG Finland, 2000; *MTV Ibiza 2000*, White Island Music, 2000; *Techno Muzik Classics*, Beechwood Music, 1999; *Trance 2000*, Edel Records, 2000; *Trance Allstars Worldwide*, Edel Records, 1999; *Trance Club 2001*, Freeride, 2000; Paul van Dyk, *Out There and Back*, Vandit, 2000; *Trancefloor.net*, Freeride, 2001.
2. Pihlström 1996, s. 192.
3. Emt., s. 197.
4. Inkinen 1999 [1998], s. 582. Lainauksessa mainittu ”vesimiehen aika” viittaa astrologiseen salatietoon. Kyseinen aikakausi alkoi 2000-luvun taitteessa. Sitä edelsi ”kalojen aika”, jonka alussa itämaan tietäjät lähtivät etsimään tähden opastamina messiasta ”kalojen maana” tunnetusta merellisestä Israelista. Kalojen ajalle oli tyypillistä yhteisöllisyyden korostuminen, kun taas vesimiehen ajalle ovat ominaisia henkisyys, yksilöllisyys, harmonia ja moniarvoisuus, jotka voidaan nähdä myös teollisen yhteiskunnan ja modernin talousjärjestelmän tuotteina.
5. Paavolainen 1990 [1929].
6. Hankamäki 1994, s. 63–69 ja 1995 s. 51–61.
7. Inkinen 1999 [1998], s. 574.
8. Ks. esim. McKenna (1992).
9. Violent Records, 2000.
10. Inkinen ja Salmi 1999 [1993], s. 83.
11. Platon, ”Faidros”, 242c–d.
12. Pihlström 1996, s. 192.
13. Vrt. Reich (1982 [1933]).
14. Hankamäki 2000, s. 72–73.
15. Emt., s. 76–77.
16. Julkaistu alun perin *Niin & Näin* -lehdessä 2/2001.

KIRJALLISUUS

Hankamäki, Jukka, *Kuka halusi murhata filosofin – Romaani filosofian hulluista päivistä ja myös rikoksesta*. Helsinki: Feenix, 2000.

---, *Minä – Minäfilosofioiden filosofiaa*. Helsinki: Yliopistopaino, 1995.

---, *Minän rakentuminen ihmistieteissä*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. 54. Tampere: Tampereen yliopisto, 1994.

Inkinen, Sam, ”Konemusiikki ja avantgarde. 20. vuosisadan kokemusestetiikka ja sen avantgarde-kytkennät”. Teoksessa: Sam Inkinen, *Teknokokemus ja Zeitgeist – Digitaalisen mediakulttuurin yhteisöjä, utopioita ja avantgarde-virtauksia. Artikkelit*. Alkut. 1998. Acta universitatis Lapponiensis, 28. Rovaniemi: Lapin yliopisto, 1999.

Inkinen, Sam ja Markku Salmi, ”Tekno! Tanssimusiikin hiukkaskiihdytin”. Teoksessa: Sam Inkinen, *Teknokokemus ja Zeitgeist – Digitaalisen mediakulttuurin yhteisöjä, utopioita ja avantgarde-virtauksia. Artikkelit*. Alkut. 1993. Acta universitatis Lapponiensis, 28. Rovaniemi: Lapin yliopisto, 1999.

Kierkegaard, Søren, *Mozart-esseet*. Suom. Olli Mäkinen. Helsinki: Like, 2002.

McKenna, Terence, *The Archaic Revival – Speculations on Psychedelic Mushrooms*. San Francisco: Harper, 1992.

Nietzsche, Friedrich, *Der Fall Wagner – Nietzsche contra Wagner*. Leipzig: Naumann, 1908.

Paavolainen, Olavi, *Nykyaikaa etsimässä – Esseitä ja pakinoita*. 4. painos, alkut. 1929. Helsinki: Otava, 1990.

Pihlström, Sami, ”Voidaanko transsendentaalifilosofiaa naturalisoida”. Teoksessa: *Ajatus* 52, s. 191–214. Helsinki: Suomen Filosofinen Yhdistys, 1996.

Platon, ”Faidros”. *Teokset*, osa 3. Suom. Pentti Saarikoski. Helsinki: Otava, 1979.

Reich, Wilhelm, *Fasismin massapsykologia*. Suom. Erkki Puranen, alkut. *Die Massenpsychologie des Faschismus*, 1933. Helsinki: Otava, 1982.

Miten teknologia ja vauhtisokeus fasinoivat massakulttuuria?

F1-huumaa filosofisesti formuloituna

Jean-Philippe Toussaint on ranskalainen kirjailija, joka lopetti televisi-on katselun. Se ei olisi merkinnyt sinänsä mitään, mutta hän sammutti vastaanottimensa lopullisesti ja kirjoitti sormenliikkeestään kirjan. Edellisessä romaanissaan hän lukittui kylpyhuoneeseensa ja eli elämäänsä saippuakuplien keskellä, kylpysuolojen ja yrttihöyryjen pehmentämässä kaakelilaattojen kimalluksessa kuin monadien keskellä konsanaan. Palattuaan toilettihuoneesta hän pimensi TV-ruutunsa Ranskan ympäriajon – erään oman aikamme Sisyfoksen työn – päätteeksi. Yhdyn varovasti hänen protestiliikkeisiinsä, mutta omasta mielestäni ei olisi syytä paeta maailmaa kylpyhuoneeseen eikä vältellä television kuvaruutua. Sitä pitäisi katsoa tarkemmin.

Kun analyyttinen systeemifilosofi saa hallintaan kohtalokkaasta uranvalintavirheestä johtuvat pakkoneuroosinsa, on hänkin jo hyvällä tiellä ja voi hankkia päiviensä kulkuun *elämänsisältöä*. Hän voi yrittää jotain hyödyllistä ja aloittaa esimerkiksi hi-fi-harrastuksen, aivan niin kuin moni keski-ikäistyvä perheen päämies tekee ja varustaa olohuoneeseensa kotiteatterin. Vielä enemmän elämänsisältöä saa, jos avaa kotialttarin sunnuntaina kello kolme ja katsoo mainostelevisiosta formulakilpailua. Ulvonta on valtava. Mikäli asiaa ei muutenkin tietäisi, voisi vain luulla, että nopeus ja moottoreiden parkuminen symboloivat samaa kuin anabolisilla steroideilla kuukusensa surkastuttaneen machomiehen *pin up show:* lupauksillaan vangitsevaa pullistelua, jonka takana ei ole mitään.

Me suomalaiset olemme voineet jo vuosien ajan tuntea iloa, tyydytystä ja kunniaa kansallisesta loisteestamme kansainvälisyydessä, kun TV-ruutuun on formula-ajojen jälkeen ilmestynyt englantia puhuva suomalainen. Humanistisen tiedekunnan olisi kenties syytä pyrkiä mitätöimään englannin kielen *pro exercitio* -kokeeni, sillä vuosien opinnoistani huolimatta en ymmärrä noiden sadan miljoonan dollarin lätsäpekkojen englannin kielestä mitään. Samalla siis, kun akateeminen tutkija koristelee työhuoneensa seinät lausein ”tässä paikassa kerjää ja kaupustelee vain henkilökunta”, tuodaan formulatallin trasselijussille ilmaista drinkkiä missä tahansa maailmankolkan kapakassa. Mutta kulttuurielämä ja niin sanottu urheilumieli voivat myös yhdistyä mittasuhteissa, joita sanotaan kansainvälisiksi. Kun mittakaava on ainakin näennäisesti rajaton ja markkinabisnes ääretön, saavutetaan

toiminnan ja tekemisen laji, jolla sisällölliset merkitykset katoavat ja merkitysten ylimmäksi moottoriksi kohoaa mittasuhde sinänsä. Tätä on tapahtumisen megataso.

Megatason disseminaatio

Megatasolla lauseet voivat muuttua toimijoiden kesken vaihtokelpoisiksi ilman, että kukaan huomaa mitään. Seuraava toteamus ei ole tosin lähtöisin amerikkalaisen pragmatistifilosofin vaan suomalaisen formulakuljettajan suusta: ”Emmä tiedä, tai kyl mä tiedän, mut mitä välii sillä on?” Sanat ovat Mika Salon, joka on formularatojen Esa-Pekka Salonen. Varsinaisen tahtipuikonheiluttamisen lausuja on jättänyt Jukka-Pekka Sarasteelle, joka puolestaan on sinfoniaorkesterien Mika Häkkinen. Aivan riippumatta siitä, kuka ansaitsisi arvonimen ”suomalaisen pianonsoiton Kimi Räikkönen”, vertailut mega-artistien kesken eivät ole kohtuuttomia. Kuuntelin jokin aika sitten sametinpehmeässä kesäyössä eetteristä tulvivaa radio-ohjelmaa, jossa kuuluisa suomalainen dirigentti todellakin käytti, tahallisesti tai tahattomasti, juuri tuota formulasuharin slogania. Muutenkaan Salosen puhetyyliä ja itsensä ilmaisemisen tapaa ei voinut erottaa hengästyneestä Mika Salosta. Megatasolla sisällöt eivät ratkaise vaan globaali mittakaava ja toiminnan volyymi. Vastaavasta disseminaatiosta kertovat Luciano Pavarottin ja U2:n Bonon yhteisesiintymiset konserteissa.

Mutta eurooppalaisen identiteetin korskea ori ei hirnu vain oopperatenorien välisissä urheilukilpailuissa, vaan universaalis-kosmologista megaluokan harmoniaa kannattelee ennen kaikkea F1-radoilta aaltoileva moottoreiden laulu. Taide vaatii toteutuakseen jonkinlaista pätevyyttä, mutta postmodernissa massakulttuurissa kuka tahansa voi tulla rikkaaksi ja kuuluisaksi osaamalla jonkin yhden asian, kuten hypätä suksilla tai paahtaa rataa kilpa-autolla. Voit tehdä mitä mieletöntä tahansa, kunhan näkyvyys on maailmanlaajuista ja takana on massojen hurmio. Esimerkiksi Heikki Kovalaisen ja Nico Rosbergin ei tarvitsisi kuin ilmoittautua Miss-Suomi-finaaliin, niin he kilpailisivat tasavertaisesti ensimmäisen perintöprinsessan paikasta.

Formulakilpailuissa megakaava yhdistyy äärimmäiseen erikoistumiseen, joka kohtelee persoonan olemusta kaksitahoisella tavalla. Massakulttuurissa kuka tahansa voi nousta muiden yläpuolelle, vaikka kenenä tahansa oleminen onkin kuuluisuuden asemassa yhtä aikaa sekä äärimmäisen helppoa että vaikeaa. Toiminnan kautta oleminen ei kiinnostu persoonasta vaan suorituksesta, ja sankaruudelle olisi silti saatava kasvot. Formulakilpailut tuottavat persoonan ja valmistavat sankarin äärimmäisen perverssillä tavalla. Formulavaunu voi viedä kuljettajansa kunniaan, mutta se voi myös repiä pärinäpojat kappaleiksi ja saattaa heidät kuoleman taimitarhaan. Formulakilpailuissa

kukoistaa rivous, ja se on fasistisen estetiikan mukaista. Kansallinen veri uhrataan tällöin vallan ja vaikutuksen tehostamiseksi.

Punamustavalko

Kansainvälisen kilpailun mahdollistaa kansallishenki, ja kansallishengellä puolestaan on merkitystä vain suhteessa siihen, mihin se rajautuu, eli kansainväliseen yhteisöön. Kansainvälisyyden korostaminen korostaa paradoksaalisesti kansallisuutta, kun internationalismi eli internatsismi tuottaa ja sisältää myös natsismin. Formuloiden kohdalla tätä yhtäpitävyyttä on kuitenkin epäiltävä. Kansainvälinen kapitalismi voittaa joskus kansallisen hekuman, mikä ilmenee muun muassa Ferrari-merkkiin kohdistuvana fanaattisuutena. Kysymys kuuluu, miksi rutiköyhät kansanosat, joiden liirat ja pesetat ovat katolisen kirkon tai pankkien hallussa, kokoontuvat luksusmerkkien alle. Motiiveja ei voida erottaa kansallisista yhteyksistä, mutta 'kansalla' on silloin ymmärrettävä pikemminkin sosiaaliluokkaa. F1-fanaattisuus on pohjimmiltaan nationalistista, tosin kansallisen identifikaation kohde ei ole kansallisvaltio muualla kuin syrjäisessä ja kaikilta ilmansuunnilta rajatussa Suomessa.

Kansalliset suosijat pyrkivät tavoittelemaan voittoa nähdessään sankareiden persoonalliset ominaisuudet juuri heidän *kansallisuudessaan*, kun taas maailmanlaajuinen julkisuus kohottaa esiin ihmisten persoonalliset ominaisuudet heidän kansallisuudestaan *riippumatta*. Mitä merkitystä onkaan olla maailmankuulu *suomalainen* autonkuljettaja, säveltäjä tai rocktähti, jos tuo henkilö itse on kuuluisampi kuin hänen kotimaansa? Aikana, jolloin urheilijat keräävät palkintoja ensisijaisesti itselleen, osoittautuu valtioiden halu voittajien kansallisuudesta riippuvaan lisäarvon pyyntiin turhaksi. Se tuo vain kyseenalaista kunniaa heidän kotimailleen, jotka ilmoittavat olevansa valmiita hyötymään voittoisien henkilöiden ponnistuksista tässä epäsymmetrisessä vaihtosuhteessa. Julkisuuden megakaava on omiaan kohottamaan ensisijaisesti persoonaa eikä ihmisen taustoja, mikä voidaan tulkita myös kansallishenkeen liittyvien voimavarojen tappioksi.

Olisi kuitenkin väärin kuvitella, että urheiluhengen alennustila merkitsisi kansallismielisyyden rappiota. Se vain etsiytyy uusiin muotoihin. F1-fanaattisuus on ritualisoidun aggression muoto. Siitä on selkeimmin kirjoittanut brittiläinen Rom Harré käyttäen esimerkkinään jalkapallohuliganismia.[1] Kun yhteiskunta ei luo järjestyksiä, arvohierarkioita eikä elämisen syitä merkityksistä tyhjentyneelle työväenluokalle, tämä ottaa arvoperustan omiin käsiinsä ja pyrkii luomaan ja ilmaisemaan arvojärjestyksiä symbolisen toiminnan kautta, esimerkiksi liittymällä fan clubeihin tai mellakoimalla kaduilla. Tämän

ajattelun taustalla kukoistaa pyrkimys olla subjekti: vapaa, tahtova, tietoinen ja toimiva ihminen sekä yksilöllisessä että yhteisöllisessä merkityksessä. Ongelmana on, että ritualisoitu aggressio on kompleksista. Se kiertää peruskysymykset ja -ongelmat. Herää kysymys, olisiko F1-fanaatikolla parempaa tekemistä kuin uhrata aikansa, vaivansa ja rahansa luovuttamalla ne Herra Ferrarille? Formulahuuman logiikka on sama kuin muinaisen fasismin, jossa työväenluokkaa jymäytettiin oikein kunnolla ja kaikkea kansaa vedettiin nenästä. Pelkkää sattumaa kuitenkin lienee se, että Ferrari-sirkuksen visuaalinen ilme on sama kuin natsismin: mustaa, punaista ja valkoista kuohuvana lippumerenä vellovissa katsomoissa.

Parhaiten rotuoppi, siihen liittyvä fertiiliyden idea ja kilpailuideologia yhdistyvät keväisessä äitienpäivän formulassa. Myös äitienpäivä oli natsien keksintöä. Englannin kielen sana ”*race*” merkitsee sekä ’rotua’ että ’kilpailua’, ja fasismiin johtaa lajinsäilytysstrateginen *racing*.

Tähtikeulan syvä totuus

Entä mitä poliittista tai sosiaalista merkitystä vauhtien varaan rakentuvalla ajattelulla on? Pierre Bourdieu opetti aikoinaan, että vauhti on sosiaalisen erottautumisen väline ja että sosiaalisen muodon ilmentymä on merkki.[2] Tässä on tähtikeulan syvä totuus. Potentiaalinen vauhti ilmaisee poissaoloa, lähtemistä, jättämistä oman onnensa nojaan. Se, minkä piti yhdistää ihmisiä – liike – alkoikin tosiasiassa erottaa heitä toisistaan, luonnehtii puolestaan Paul Virilio.[3] Asiasta on helppoa olla samaa mieltä. Syvällisin intersubjektiivisuus on nykyisin sitä, kun perheautot törmäävät moottoritieliikenteessä. Kohtaamisen asemasta tapahtuva *törmäileminen* on tullut niin olennaiseksi osaksi ainakin amerikkalaista mediatodellisuutta, että sikäläisiltä TV-kanavilta voidaan katsella camp-henkistä sarjaohjelmaa, jossa luonnollisten ihmisten asemasta seikkailevat sideharso- ja laastaripäiset kolarinuket. Tuotantoyhtiöiden narustaveto ei ole nerokas vain vertauskuvana vaan myös realistisuutensa vuoksi. Ihmiskunta todellakin pakenee elämänsä ahdistuksia ja ankeutta turvavyöhykkeillä ja -puskureilla varustettuun autoon, joka kaikessa filosofian vastaisessa puolustuksellisuudessaan on läntisen kulttuuripiirin suurimpien teollisten uhrausten kohde.

Väitteeni on, että F1-sirkus hyödyntää nekrofiilisiä eli kuoleman rakastamiseen liittyviä yllykkeitä. Niiden vuoksi autoteollisuuden on mahdotonta myydä yhtään vauhtirautaa ilman kunnollista törmäysvideota, jossa koeajajan kasvot painautuvat esille räjähtäneen turvatyynyn untuvanpehmeään syleilyyn. Keskivertoheteromiehelle kyseinen turvalaite edustanee hänen oman äitinsä rintaa, joka hänen pitää

saada myös autoonsa mukaan. Auton palvonta onkin nykyisen esinefetisismin huippu. Harvalla ihmisellä on kotonaan yhtä huolellisesti muotoiltuja nahkaistuimia kuin autossaan, monipistestereoista, ilmastoinnista ja muista mukavuuksista puhumattakaan. Autojen kojelaudan täytyy loistaa kuin *Manhattan by night,* ja siihen pitää liittyä ajotietokone, televisio, puhelin ja satelliittinavigaattori, jotta ohjaaja tietäisi, missä mennään. Kysymys kuuluu, miksi tämä loistokkuus pitää rakentaa nimenomaan autoon, jossa mikä tahansa onnettomuus saattaa sen hetkessä romuttaa. Kyse ei liene vain teknisestä nekrofiliasta vaan siihen liittyen myös ihmisten epävapaudesta. Kun puoliso ja lapset mellastavat kotona, menevät lokoisat nautintohetket television ääressä pieleen, ja miehen pitää rakentaa oma todellisuutensa autoon. Nykyaikainen tieteellinen positivismi toteutuu autojen turvalaitteiden ergonomiassa, kun ihmisten ajattelu kahlitaan turvavöillä, aivan niin kuin Ismo Alanko kuvaa laulussaan *Nuorena syntynyt*. Auton ohjaamo on siis positivistisen ihmiskuvan toteutumisyhteys. Se on pakenemista omasta itsestä, kun perhehuoltensa raskauttama kuljettaja kiitää paikasta toiseen välttääkseen vapaan elämän haasteet. Taustalla väijyy kuolevaisuuteen liittyvä huoli, joka saa symbolisen mutta kieroutuneen muodon jatkuvana tilassa siirtyilemisenä ja touhotuksena. Ei olekaan ihme, että latinan sana ”*cursus*” tarkoittaa paitsi ’kiirettä’, myös ihmisen ajalliseen olemassaoloon liittyvää huolta.

Lasin, pellin ja kromin kimalteeseen valettua ylpeyttä ei tätä nykyä uhkaa vain uusiin autoihin sisältyvä ruumiin tuoksu tai kolarin myötä täydellistyvä ortopedien ahneus, vaan auto on jo sinänsä eräänlainen proteesi, tekopenis ja hengellinen kainalosauva teknologisen kukoistuksen puolesta ja sitä vastaan. Kyseessä on teollisen massakulttuurin hybris, jonka tehtävänä on todistella, että teknologinen mielenlaatu voittaa kiireisten kurvien takana vaanivan kuolemanvaaran. Jos asioihin suhtauduttaisiin yhtä puhtaan rationaalisella hartaudella ja harkinnalla kuin millä fanaatikot asennoituvat kilpa-ajoihin, ei voitaisi kiertää moraalisen nuhteen vaatimusta: filosofian laitosten ja Julkisen sanan neuvoston pitäisi yhteistuumin asettaa F1-kilpailut esityskieltoon niiden kylvämän asennemuokkauksen vuoksi. Formulatulosten välillä uutisissa kerrotaan myös teillämme tapahtuneista kuolonkolareista. Vauhti on yleistyvä kuolinsyy, ja jatkoyhteyden tarjoaa yhä useammin ruumisauto. Olisikin kenties eettistä, että myös kilpa-autoilijat kuolisivat kolareissaan, sillä silloin katsojat oppisivat, että autolla kaahaaminen ei kannata.

Totuus on kuitenkin tässä: teknisen mielenlaadun fasinoima ihminen on niin kiimoissaan teknologisen lumouksen herättämistä kinkyyllykkeistä ja vauhtifetisismistä, että häneltä oma keho ja ajallispaikallinen olemassaolo ovat unohtuneet jo kauan sitten. Oikeasti hän haluaakin rampautua ja kuolla, hän haluaa innosta kiljuen päänsä pölkylle! Nuori varusmies tilittää päivälehdessä: kun ajaa satasen

asemasta kahtasataa ja tekee tämän ilman turvavyötä, käy paremmin, kun ei jää autoon litistymään, vaan lentää suoraan tuulilasin läpi avarampaan ilmaan... Liberalistis-naturalistisen filosofian täytyy tämä hyväksyä. Formulakilpailuihin liittyy myös kaikki muu ihanuus ja väkivalta: terveyden pilaaminen ja lihan silpominen, kulutushysterian lietsominen ja luonnonvarojen tuhlaaminen. Autot kulkevat tupakkateollisuuden rahoilla, niihin liittyvät syöpäriski, hiilidioksidipäästöt ja sademetsätuhojen jouduttaminen. Tätä ei saa puhtaaksi edes Sauberilla.

Painovoima ja Boeing

Paikasta toiseen siirtyilemisessä ja kiirehtimisessä saa ilmaisunsa huoli (*die Sorge*).[4] Kun huoli ja kiirehtiminen välittyvät teknologian kautta, seurauksena on autoilua, loputonta autoilua. Eikä kyse ole vain lauantai-illan niin sanotusta pillurallista, kun viisi tai kuusi *twink*-ikäistä karpaasia ahtautuu Toyota Corollaan, jonka radiopiiskassa heiluu ketunhäntä, jonka kojelautaan on kiinnitetty vaniljantuoksuinen Wunderbaum-ilmanraikastaja ja jonka taustapeilistä roikkuvat huoltamolta ostetut karvanopat. Tämä on nimittäin *Klassikko*. Sitten otetaan vähän alkoholia. Klassinen on myös kohtalo, kun *poliisi* ronkkii romuttuneesta Toyotasta viiden tai kuuden keskiyön cowboyn hennot pojanvartalot, jotka voivat olosuhteisiin nähden hyvin (mikäpä juopon tuurin tappaisi). Näin suomalainen mies iskee naisia.

Mutta elonhuoli on myös järjestyneempää. Se on organisoitua, se on *liikennettä*. Se on pendelöintiä kodin ja työpaikan välillä, kuten työvoimaneuvoja sanoisi. Ihminen on kuin suuri tamponi, joka luistaa paikoilleen ja takaisin, kun siinä on se asetin (*das Gestell*).[5] Suurin osa maailman liikenteestä on turhaa. Lähiöiden pihoista aamuisin katoavat peltikotterot päätyvät iltaisin senttimetrin tarkkuudella samaan ruutuun, josta ne lähtivät. Jos ajatteleminen olisi tärkeämpää ajamisen asemasta, ihmiskunta tulisi toimeen ilman turhaa siirtyilyä, nykimistä ja hermoilua. ”Pysy kotona”, sanoo Ikean mainos, sillä julkisissa tiloissa vietetty aika menee poikkeuksetta hukkaan, kuten jokainen on varmaan huomannut.

Heidegger kirjoittaa, että nykyajan ihminen ei käsitä teknisen maailman mieltä. Hän on ”paossa ajattelemista” (*Flücht vor dem Denken*).[6] Hän ei ymmärrä, missä hän on mukana, eikä hän käsitä edes sitä, mitä hänen silmänsä näkevät, sillä ihmeestä on tullut hänelle jokapäiväisyyttä. Kiitoradan ohjainvalot ovat kimaltavia pisteitä, joiden suhteet ja sijainnit vaihtelevat koneen rullatessa lähtöasemiinsa. Perämies asettaa kätensä kapteenin kämmenselän päälle, kaasukahva työntyy ihanasti eteen, kierrokset nousevat, ja koneen halogeenivaloviuhkat pesevät kiitoradan puhtaaksi. Yön kevyt poltto-

öljy virtaa palokammioissa, ja transsendentalistis-supernaturalistinen ultravioletti valaisee tieni. Mistä on kysymys?

Boeing 747–400 -suihkuturbiinijumbo painaa täyteen lastattuna yli 300 tonnia. Se on seitsemän täysinäisen rekka-auton massa. Suunnaton on se energiamäärä, joka tarvitaan nostamaan tämä kokonaisuus, tämä alumiinipellin, teräksen, titaanin ja lukemattomien elektronisten ohjauslaitteiden ja tietokoneiden yhteiskyhäelmä kymmenen kilometrin korkeuteen: liikehtimään siellä planeettamme yhdestä maanosasta toiseen. Potentiaalienergia on niin hirveä, ettei laite pääse laskeutumaan kentälle heti nousun jälkeen, vaan tankit on joko ajettava tai pumpattava ensin tyhjiksi. Puolet tämän koneen massasta on puhdasta lentopolttoainetta, kerosiini-nimistä petrolia.

Huomionarvoisempaa kuin tämä tapahtuminen sinänsä, on se, ettei kukaan pidä tapahtumisen valtavuutta erikoisena ihmeenä. Kyseessä ei ole pelkkä stondiksen totuus, ei pelkkä erektion prometeeinen kapina luonnonvoimia ja painovoimaa vastaan. Ihmismassat vaeltavat lentokenttien odotushalleista ja tunneleista toiseen. He eivät koe ihmetystä, elämystä tai syyllisyyttä, jotka olisivat vallanneet vielä 1800-luvun ihmisen tämäntapaisen ilmalaivamatkan jälkeen. Tämä on massaturismia, tämä on massakulttuuria, ja nykyaikana asia kuin asia muuttuu hyväksyttäväksi, kun sen yhteyteen liitetään sana ”kulttuuri” (on muun muassa rikoskulttuuri, kalja-, viina-, olut-, kusi-, paska-, oksennus- ja prostituutiokulttuuri).

Teknologista megatapahtumista luonnehtii käsittämättömyys, mutta suurin osa ihmisistä ei käsitä sitä, että he eivät käsitä. Tätä on ajattelemisen pakeneminen. Suurin osa ihmisistä on huonosti hereillä. He ovat kuin jatkuvassa horteisessa, he ovat unessa. Tämä unenkaltaisuus ei ole niinkään turtunutta, kohmeloista tai satunnaisesti kuorsaavaa kuin itse valittua ja tietoista: se on aktiivista unohtamista. Kaikilla maailman lentoasemilla on pieni kappeli tai rukoushuone, myös Helsinki-Vantaalla. Ihmiset, jotka ovat hurskaita ja niin sanotussa teknologis-metafyysisessä uskossa, käyvät siellä torjumassa huonoa omaatuntoaan eli vakuuttelemassa itselleen tekevänsä kaikesta huolimatta oikein. Metafysiikka antaa luonnonvarojen riistolle oikeutuksen. Sitten ei harmita, jos räjähtää. Luulen, että niin sanottu tekninen loistokkuus lentää maahansyöksynsä viimeiset metrit ilman Concorde-luokan eleganssia ja turvaa.

Euroopan unionin piirissä suunnitellaan tätä nykyä jumboa, jonka nimeksi tulee A 380 ja joka vetää ennätykselliset 555 matkustajaa. Räjähdys on suunnaton, liekkimeri on käsittämätön, raudan, teräksen ja alumiinipellin sinkoileminen on spektaakkelimaista, kun tällaiset koneet romuttuvat ja liekehtivät tulimeressä kappaleiksi. Tulevaisuudessa saamme yhä vaikuttavampia lento-onnettomuuksia. Jos postmodernin *glamour*-asenteen haurasta tähtivaloa välkehtivä runoratsu Suede tarvitsee lauluihinsa lisää tyhjyyden ja tila-avaruuksien meta-

foria, ovat betoniset lentoasemat, niiden asfalttiset tasopinnat, bassojylinä ja etäiset horisontit ehtymätön lähde pitkästymisen, kaipauksen ja vieraantuneisuuden ilmaisemiseen.

Inertia ja onnettomuuksien filosofia

Liikkeeseen ja törmäilyyn perustuva dekadentti ajattelu havainnollistaa, miten suuri näennäinen syvällisyys kätkeytyy häviöön, tappioon ja kurjuuteen. Ja kuinka latteaa onkaan voittaminen, joka johtaa usein vain ylpeyteen tai traagiseen urheilijankohtaloon. Kaikki syvällisyys ja filosofia näyttävät piilevän synkkyydessä, häviössä ja nujerretuksi tulemisessa. Vastaavasti on huoletonta joutua lento-onnettomuuteen, sillä se merkitsee vain marttyyriksi laakerointia taloudellisessa ja teknologisessa sodassa läntisen elämäntavan puolesta. Juuri tästä syntyy nykyinen *onnettomuuksien filosofia*, joka rakentuu oman oppositionsa, eli onnellisuuteen tähtäävän metafyysisen filosofian, perustalle mutta joka paremmin todellisuutta vastaavana on perimässä siitä voiton. Onnellisuus sinänsä on yhtä laaja käsite kuin vapaus, eikä se merkitse muuta kuin kykyä elää todellista elämää. Mutta idealisaationa se on johtanut monia ihmisiä entistä kauemmas todellisuudesta, ja he ovatkin löytäneet onnellisuuden avaimet juuri sen kurjuuden tunnustamisesta, joka todellisuuteen sisältyy. Siksi onnellisuus on monille ihmisille onnettomuuden myöntämistä, ja juuri tästä syntyy räjähdysten, katastrofien ja tuhon viesteihin liittyvä koskettavuuden, syvällisyyden ja puhuttelevuuden vaikutelma.

Kaapelitelevision National Geographic- ja Discovery-kanavat ovat taistelun, henkiinjäämisen ja naturalismin myyntipöytiä, joissa leiskuvat sanat ”*exploded*”, ”*hijacked*”, ”*destroyed*” ja ”*collapsed*”. Varsinkin sodat ja lentävät laitteet tuntuvat olevan katsojien suosiossa, ja myös Hitler vilahtelee useilla kanavilla, jopa samanaikaisesti. Näiden asioiden esittäminen kertonee ihmiskunnan kollektiivisessa piilotajunnassa asuvasta messiaan odotuksesta. Mutta millaisesta havaitsijan ja todellisuuden suhteeseen liittyvästä *filosofisesta* muutoksesta tekniikan välityksellä tapahtunut lähentyminen ja etääntyminen kertoo?

Niin merenkulun ja maantieliikenteen kuin lentotoiminnankin piirissä sattuneet onnettomuudet ovat merkkeinä virtuaalisen ja ontologisesti olemassa olevan todellisuuden kohtaamispinnoista, ja ne toimivat myös matemaattisesti hahmotettavissa olevan liikkeen ja aistimaailman välisinä solmukohtina. Näiden rajapintojen tutkimista voisi kutsua *filosofiseksi inertia-opiksi*. Inertialla tarkoitetaan massan taipumusta vastustaa liiketilaan saattamista tai sellaista liiketilan muutosta, joka kohdistuu ikuisessa pyörimisliikkeessä olevaan kappaleeseen, esimerkiksi planeettaan. Inertian eräs ilmenemismuoto on painovoima, mutta sillä voidaan tarkoittaa myös Paul Virilion viit-

taamaa ”maailman kykyä vastustaa”. Eräille inertia voi tuoda mieleen Ludwig Wittgensteinin kertomuksen miehestä, joka suunnitteli täydellisen maailman mutta unohti kitkan ja sen vuoksi liukastui, löi päänsä ja kuoli. Latinan kielen sana ”*inertia*” tarkoitti alun perin ”hitautta”, mutta ideaalisen ja materiaalisen todellisuuden välisiin kitkoihin liittyen käsite viittaa ensisijaisesti aistitodellisuuden ja havaintomaailman tapoihin jarruttaa matemaattisen todellisuuden kerroksissa asuvaa kunnianhimoa ja sen toteutumista puhtaana.

Katsonkin, että ihmisen haptisessa eli ruumiin, kehon ja koskettamisen keinoin tapahtuvassa etäisyyksien ja mittasuhteiden hahmottamistavassa tapahtui olennainen muutos ihmiskunnan siirtyessä purjelaivojen ja kompassien aikakaudelta ensin radioaaltojen ja sittemmin satelliittien avulla tapahtuvaan paikannus- ja suunnistusjärjestelmään. Samalla otettiin ratkaiseva askel pois havaintojen perusteella tapahtuvasta liikkeen, tilan ja avaruuden hahmottamisesta ja irtaannuttiin kantilaiseen filosofiaan liittyvien aistikyvyn ehtojen, kategorioitten sekä niiden ”puhtaiden muotojen” (eli ajallisuuden ja avaruuden) kautta välittyvästä maailman ymmärtämisestä. Nykyajan lentokoneet lentävät ja laivat purjehtivat oman matemaattisesti hallitun suunnistusjärjestelmänsä perusteella – eivät aistiemme kautta jäsentyvässä koordinaatistossa, vaikka ne samanaikaisesti liikkuvat myös näkyvässä todellisuudessa, niin kuin ennenkin. Tästä tosiasiasta seuraava ristiriitaisuus törmäyksineen ja onnettomuuksineen on kartesiolaisen metafysiikan vahvistusta ja toistoa. Yhteentörmäykset ovat samalla – paitsi liikkuvien laitteiden keskinäisiä kolareita – myös virtuaalisen ja aidon todellisuuden välille paikantuvia kohtaamispintoja. Ne ovat ideaalisen maailman ja aistitodellisuuden rupisia muistutuksia jumalten ylivertaisuudesta ja ihmisten kuolevaisuudesta.

Erään esimerkin tällaisen madonreiän löytymisestä antaa aivan tavallinen autoilija, joka hyväntahtoisen mutta hajamielisen hobitin tavoin on unohtanut päivittää navigaattorinsa. Hän kääntyy vahingossa yksisuuntaiselle kadulle, jonka ajosuunta onkin juuri vaihtunut ja jolta avautuu tie autuaampien autoilijoitten Valhallaan. Inertiana eli ”massan hitautena” ilmenevä kuvitteellisen ja aidon todellisuuden ristiriita saa ilmaisunsa myös tekniikan välityksellä rakentuvan maailman ja oman minän välisessä epäsuhtaisuuden kokemuksessa. Ollessaan kotona webbikameroiden ja Internet-karttojen äärellä ihmisestä saattaa tuntua, että hänellä on hallussaan koko maailma, mutta mitä kauemmaksi hän maailmassa matkustaa, sitä pienemmäksi hänellä on syytä tuntea itsensä.

Energiat ja Euroopan uni

Inertiaan, virtuaalisuuteen ja onnettomuuksia pohjustavan kulttuurin dekadenssitilaan liittyy myös käsite *'energeia'*. Aristoteles tarkoitti sillä 'aktuaalisuutta' eli jo läpikäytyä muutosta, jonka tuloksena saavutetaan päämäärä eli *telos*. *Energeian* vastakohta on *dynamis*, jolla viitataan pelkkään *potentiaan:* kykyyn saada aikaan *kinesis* eli muutos.[7] Jatkuvassa liiketilassa oleva nykyaikainen kulttuuri perustuu energiaan myös tämän käsitteen poliittisessa merkityksessä, ja siksi liikkumista vastustavien kitkojen yhteydessä puhutaan entistä useammin energiapolitiikasta. Juuri sen perusteella ratkeaa liiketilassa olevan yhteiskuntajärjestyksen kohtalo, jolla tosin näyttää olevan juuri niin vähän toivoa kuin onnettomuuksilla ja rappiolla ratsastava ideologinen mediakoneisto myöntää sille.

Britanniassa suunnitellun terrori-iskun paljastumisen aikoihin suuri suomalainen päivälehti kirjoitti olevan "erittäin tärkeää, että kansalaiset eivät reagoi terroristien toivomalla tavalla" toisin sanoen vähennä lentomatkustusta pelkojensa vuoksi.[8] Seuraavana päivänä samaan konserniin kuuluva radiokanava julisti uutislähetyksessään, että "todennäköisesti vaikutukset jäävät lyhytaikaisiksi ja merkitsevät vain hetkellistä notkahdusta lomamatkojen ja hotellien kysyntään."[9] Koska lähdettä ei mainittu, voidaan päätellä, että kyseessä oli tiedotusvälineen oma kannanotto. Näin valtamedia viestii ilmiöiden ja asioiden sijasta vain oman itsensä, kertoo huomisen uutiset jo tänään ja pyrkii omalla asennemuokkauksellaan luomaan todellisuutta. Tiedotussota on tietenkin osa terrorismin vastaista taistelua. Mutta onko tämä läpinäkyvä kansalaisten ohjeistaminen enää perusteltua? Entäpä, jos ihmiset toimisivatkin terroristien toivomalla tavalla? Kenties maailma olisi oikeudenmukaisempi ja parempi. Ja onko ihmismassojen omankaan edun mukaista nousta enää lentokoneisiin, vai livahtaako ihmisparka silloin kuin laboratoriohamsteri hallitusten ja terroristien yhdessä virittämään ansaan?

Lentokoneterrorismin kauheutta taivasteltaessa ei vaivauduta ajattelemaan, kuinka eettistä terrorismi on esimerkiksi luonnon kannalta, kun ilmakehää rasittava lentäminen vähenee. Mitä enemmän ihmiset lentävät, sitä lähempänä on aika, jolloin ei ehdottomasti lennetä, sillä ei ole mitä laittaa koneiden tankkiin. Eräänlainen välinpitämättömyyden ja ajattelemattomuuden muoto onkin siinä, että lentoyhtiöt ovat huolissaan vain toisarvoisista kysymyksistä, kuten lentomelun torjunnasta tai matkustajien viihtyvyydestä, noissa kuluttamisen ja ylimielisyyden institutionalisoiduissa laitteissa eli ihmismassojen kuljettamiseen tarkoitetuissa jumbokoneissa. Turhaan kuluttamiseen perustuva yhteiskunnallinen epäoikeudenmukaisuus on sitä, että energiavarat, jotka tarvittaisiin paljon tärkeämpään, kuten ravinnon

tuottamiseen ja lämmitykseen, tuhlataan pelkkään paikasta toiseen siirtyilyyn ja vieläpä huonolla hyötysuhteella. Myös autoiluun liittyen ihmiskunta joutuu pohtimaan, miten saada entistä enemmän energiaa aina vain vähenevistä öljyvaroista, jotka sinänsä ovat ehtymätön mutta yhä harvinaisemmaksi käyvä luonnonvara.

Suomen talvisilla teillä liikkujat voivat havaita, kuinka lumi pöllyää vastaantulevista autoista tuiskuisena sumupilvenä jääden pyörteilemään pyryä uhmaavien autojen perään. Pohjoisella pallonpuoliskolla elävä länsimainen kulttuurimme on jatkuvassa liikkeessä. Maailmamme pyörii pitkälti energian varassa, ja kylmässä Pohjolassa energian saanti on olemassaolomme perusta, sen elinehto. Illan hämärässä kiitävien autojen hiljaisista matkustamoista voi nähdä, miten digitaaliset numerot vaihtuvat huoltamoiden mainosvaloissa ja kertovat öljyyhtiöiden kaupitteleman bensiinin tai dieselöljyn reaaliaikaisen hinnan. Energiankulutus on maaplaneetallamme tasaista kuin liikenteen öinen jyminä. Mutta kuinka kauan kohtuuhintaista energiaa riittää? Miten kauan planeettamme kuoren alla olevat öljy- kivihiili- ja maakaasuvarat riittävät vastaamaan sen pinnalla olevaa kulutusta? Maailman pörsseissä tapahtuvan kaupankäynnin puskureina ovat valtioiden ja energiayhtiöiden varastot, mutta muutoin hinta määräytyy suoraan tuotantolukujen ja toimitusvalmiuden perusteella. Niinpä jokaisen huoltamolla pistäytyvän tankkaajan sormi on planeettamme öljyvarojen valtimolla.

Polttoaineiden ostaja on voinut huomata, että energian hinta on huimasti noussut. Raakaöljyn hinta on indeksitarkistuksetkin huomioon ottaen lähes seitsenkertaistunut niin sanotun öljykriisin vuosista, 1970-luvun alusta. Öljykriisiksi kutsuttu tuotannon supistus oli ensimmäinen koko maailman tietoisuuteen välittynyt merkki energiavarojen rajallisuudesta. Sen jälkeen halvan bensiinin ja öljytuotteiden aikaan ei ole voitu palata. Öljyn hinta saattaa aika ajoin laskea tai nousta, mutta hinnanmuutokset ovat pelkkää pintavärähtelyä. Ne kertovat tilapäisistä kysynnän ja tarjonnan vaihteluista tai tuotantokiintiöiden muutoksista. Kaiken taustalla on kuitenkin tosiasia, josta ei ole ulospääsyä: öljyn kulutuksella on luonnollinen rajansa, eivätkä maapallon raaka-ainevarat ole pohjattomia.

Mitä merkitystä öljyn hinnalla on liikkeen, teknologisen ajattelutavan ja liikkeeseen perustuvan poliittisen massakulttuurin ilmentäjänä? Öljyyn perustuva energiankäyttö voitelee maailmamme navan. Suurin osa ravinnostamme tuotetaan helpoimmin käyttöönotettavilla hiilivedyillä eli öljyjalosteilla. Ne ovat tilavuuteensa ja massaansa nähden tehokkaimpia ja soveltuvat käytettäviksi liikkuvissa laitteissa, kuten tehomaataloudelle välttämättömissä traktoreissa, puimureissa ja kuljetuksissa. Myös lannoitus perustuu typen sitomiseen ilmasta, mikä kuluttaa suuren määrän energiaa, ja niinpä suurin osa siitä, mitä syömme, on öljyä. Öljyä käytetään runsaasti myös teollisten materi-

aalien tuotantoon, eikä kulttuuriamme olisi olemassa nykyisenlaisena ilman öljyvarojen käyttöön perustuvaa energian kulutusta. Ilman öljyä ei olisi myöskään nopeita autoja, sotakoneistoa eikä lentomatkustusta. Samalla, kun energian riittävyys on länsimaisen elämäntavan perusta, se on myös poliittisten valtioiden ydinkysymys ja lähtökohta niiden olemassaololle. Tästä syystä ekologiselle ajattelulle on alettu antaa lopultakin painoa myös politiikan puntareissa, minkä merkiksi Britannian pääministeri Tony Blair palkkasi Yhdysvaltojen entisen varapresidentin, Al Goren, kampanjoimaan ilmastonmuutoksen hidastamisen ja energiansäästön puolesta. Pelkkä jarruttelu ei kuitenkaan riitä, sillä ekologisen ongelman aiheuttaa ihmiskunnan jatkuva lisääntyminen ja siitä johtuva kulutuksen kasvu, jotka ovat perimmäisiä syitä odotettavissa olevaan ekokatastrofiin. Öljynkulutuksen ja väestönkasvun välillä on myös käänteinen syy–seuraus-suhde, sillä maapallon väestö on moninkertaistunut öljyn käyttöön perustuvan hyvinvoinnin aikana. Hiilivetyjen liikakäytöstä johtuva jäätiköiden sulamisen uhka voitaisiin torjua ratkaisemalla energiankulutuksen ja väestönkasvun ristiriita, mutta juuri tähän epäyhtälöön ei näytä löytyvän viisastenkiveä. Sen sijaan olemme päivä päivältä lähempänä öljyn loppumista tai ainakin pistettä, jossa sen tuottaminen kysyy enemmän energiaa kuin se antaa – tai pumppaaminen tulee yksinkertaisesti kannattamattomaksi. Hiileen perustuvan energiankäytön ekologiset ongelmat saattavat osoittautua ihmiskunnan kannalta ratkaisevan kohtalokkaiksi yhdessä sademetsätuhojen kanssa, ja ne tuottavat maapallon jatkuvasti paisuvalle väestölle hitaan tukehtumiskuoleman.

Käyristä ja diagrammeista innostunut tiede on koettanut jäljittää myös öljyn tuottamiseen liittyvää huippupistettä, jonka jälkeen lukemat kääntyvät pysyvään laskuun. Kerskakulutuksen asteita kartoittava mittarimatona toimiminen on eräänlainen tieteellisen perversion ja tirkistelyn muoto, sillä se hekumoi pelkällä energiavarojen riistokäytön ja ryöstöviljelyn havainnoimisella. Tutkijat ja tiedemiehet asettuvat pelkiksi riippumattomiksi statisteiksi, joiden tehtävänä on todeta lohduton tilanne. Se on taloustieteilijöille, analyytikoille ja tilastonikkareille tyypillistä moraalisen vastuun ja osallisuuden kieltämistä ja katsomoon asettumista, joka pyrkii kiertämään sen tosiasian, että tuotantohuipun löytyminen merkitsee myös joutsenlaulun alkamista koko länsimaiselle demokratialle ja vapaalle poliittiselle järjestelmälle. Samanaikaisesti Mobil, Shell ja muut monikansalliset öljyyhtiöt toimivat formula-autoilun rahoittajina ja kulutuskarnevaalien lietsojina haluten pitää tuloksensa voitollisena niin kauan, kuin rajallisten resurssien tarjoamaa riemua riittää. Juuri tämä paljastaa, mihin leipää ja sirkushuveja tarvitaan.

Kansalaisten tyynnyttelyä, tuudittelua ja turvallisuusajattelua kaivataan ennen kaikkea poliittisten olojen ja järjestyksen ylläpitämiseen.

Vauhtien aiheuttama vieraantuminen ei ole nyt vain symbolista tai pelkistetyn konkreettista vaan yhteiskunnallisesti hyvin todellista. Esimerkkinä tästä on se, että vuoden 2000 Euroopan Grand Prix'n F1-palkinnon kävi luovuttamassa EU-komission puheenjohtaja Romano Prodi. Euroopan unionin kannalta on suotuisaa miellyttää kansaa kilpa-ajoilla. Tämä muinaisilta roomalaisilta opittu politiikka on osa fasinoituvan massakulttuurin mediateollista vaikuttavuutta. Yhdentyvässä Euroopassa on tärkeää luoda yhteenkuuluvuuden lumous samalla, kun markkinatalouden teollisuushirviö rikkoo rajoja pakottamalla väestöt vaeltamaan tuotantoehtojen puitteissa maasta ja valtakunnasta toiseen. Jos asiaa katsotaan Heideggerin näkökulmasta, jatkuvan liikkumisen ja matkustusteollisuuden olemukseksi paljastuu samanlainen raiskaus ja hyväksikäyttö, jotka leimaavat myös tehomaataloutta ja ydinvoiman käyttöä. Voidaan siis päätellä, että ihmisten suggeroiminen liikkeellä on eräänlaista massojen hypnotisoimista ja moraalisesti luhistumassa olevan läntisen kulttuurin keinotekoista koossa pitämistä, joka ainakin poliittisten imperaattorien taholla näyttää olevan tiedostettua. Järkevintä energiapolitiikkaa olisi energian säästäminen, mutta siihen paisuva ihmiskunta tuskin ryhtyy ennen kuin autojen moottorit eivät enää saa happea tai nouseva vesi tukkii niiden pakoputket.

Hallintoylimystön huonosta omastatunnosta kertoo se, että EU:n toimielimissä panostetaan erityisesti fasismin- ja rasisminvastaiseen työhön. Samalla EU itse ja EU:n harjoittama kansallisen itsemääräämisoikeuden repiminen ovat merkittävimpiä syitä siihen, miksi kansallishenki nostaa nyt päätään paitsi öljyvaltioissa, myös eräissä kansainvaellusten uhreiksi joutuneissa maissa, kuten Itävallassa. Kun Euroopan uni vihdoin päättyy, voimmekin herätä todellisuuteen, joka on muuttunut painajaiseksi.

Joku semiootikko voisi nähdä tässä politiikan, talouden ja tekniikan yhteen kytkeytymisessä myös ironisia puolia. Mikäli sosiaalisen segregaation perusteeksi vaihdetaan etnisen jäsentymisen asemasta *merkki*, voidaan vähentää ihmiskunnan huolta olemassaolostaan tai ainakin ohjata se harmittomiin kohteisiin. Nykyisessä postgöbbelsiläisessä mediatodellisuudessa kansalaiset jakautuvatkin ”mercedes–benziläisiin”, ”williamsilaisiin” ja ”Red Bullin” kannattajiin, ja ”Benettonhan” ei vanhastaan ollut muuta kuin Oliviero Toscanin valokuvat ja merkki.

Auto antaa ihmisille persoonan. Auto jäsentää yhteiskunnan hegemonisesti ja autoritaarisesti. Suomalainen punaniska on *autoritari*. Hän uhraa vuoden säästönsä kokeakseen F1-kilpailujen huuman paikan päällä, mutta todennäköisesti hän ei kuuna kullan valkeana aja saati omista Mercedes-Benz-nimistä autoa. Silti hän *kannattaa* Mersua, hän jäsentää olemisensa merkityksen Mersun kautta, Mersu antaa hänen elämälleen tarkoituksen, hän palvoo Mersua.

Olevainen karkaa välähdyksittäin

Filosofit ovat tutkineet paljon olemista ja aikaa mutta vain vähän sitä, miten olemisen suhteet paikkoihin ja ajallisuuteen suhteutuvat toisiinsa liikkeessä. Liikkeeseen liittyy paljon dynaamista voimaa ja jännitteitä, ja arvostuserot ovat yhteiskunnallisen liikehdinnän motiivi. Mutta mistä johtuu, että nyky-yhteiskunnissamme liikkeellä on toisenlainen asema? Liike ilmaisee nykyisin välinpitämättömyyttä aivan niin kuin ministeri-Mersun takapyörä, joka jäljentää kuvionsa slummialueiden asfalttiin pikaisen tutustumiskäynnin jälkeen. Liike ilmaisee hyväksyttyä piittaamattomuutta aivan kuten Lamborghini-Rytsölöiden tapa tyhjentää taskurahansa sakkokassaan. Tämä on hyväntekeväisyyttä. Vielä 1970-luvulla liike yhdistyi tietoisuuteen. Nykyään liike on yhtä kuin todellisuuspako. Kyse ei ole kuitenkaan vain moottoriestetiikasta tai teknisestä fetisismistä, joka yhdistyy frommilaiseen psykopatologiaan, pakoon vapaudesta.[10]

Kysymys on liikkeen olemuksesta. Paul Virilio luonnehtii vauhtien merkitystä osuvasti. Kun vauhti lähestyy valonnopeutta, se tappaa kaiken politiikan ja demokratian, sikäli kuin ne perustuvat jaettuun aikaan eli kirjoitetulle kulttuurille ominaiseen ajatteluun ja keskusteluun.[11] Hänen maanmiehensä Henri Lefebvre lausui aikoinaan, että televisio ”disintelligoi” eli epä-älyllistää tyylin, mistä muodostui lentävä lause myös sähköiseen mediatodellisuuteen. Näennäiseen läsnäoloon ja reaaliaikaisuuteen perustuva tiedonvälitys on muodostunut yksisuuntaiseksi hallinnan muodoksi, joka etäännyttää ihmisiä toisistaan ja todellisuudesta. Aikaa harkintaan ei ole. Ydinohjukset, televisio ja formulat ovat yhtä ja samaa tuotepakettia. Joskus formula-auton nopeus on niin päätä huimaavaa, ettei television välketaajuuskaan saa nopeudesta kiinni, vaan liike välittyy vastaanottimeen katkonaisesti, välähdyksittäin. Virilio kiinnittää huomionsa juuri siihen ja sanoo, että nopeus ja liike fragmentoivat todellisuutta: ne aiheuttavat todellisuuden välittymistä kohtauksittain. Niiden välissä on poissaolo.[12] Kulttuurimme on tätä kaikkialla läsnäolon ja kaikkialla poissaolon vaihtelua, joka saa ilmaisunsa esimerkiksi ympärivuorokautisena live-uutislähetyksenä tai stealth-pommikoneiden varjona.

Televisio on siis olohuoneen nurkassa loimottava strobovalo, jonka kuva vaihtuu 50 tai 100 kertaa sekunnissa. Samanlainen on elokuva, joka koostuu yhtä paljon aidoista kuvista kuin silmänpohjien verkkokalvoilla viipyvistä jälkikuvista. Ne hyödyntävät biologisen luonnon sopeutumiskykyä ja inhimillisen tajunnan hidasta kellotaajuutta. Myöskään reaktioherkät formula-ajajat eivät pysy enää nopeutensa perässä, mille voidaan löytää psykologis-fysiologinen selitys. Kyseessä on ”pyknoleptinen kohtaus”.[13] Se on eräänlainen mikrouni, jonka aikana aivot herpaantuvat pingottuneesta keskittymisestä, ja sata metriä

sekunnissa kiitävä kilpa-auto ehtii sinkoutua kaiteeseen sillä seurauksella, että muutamat katsojat ehkä kuolevat ajajan itsensä kiirehtiessä *vara-autoon*. Ihmettelyyn, miten tämä on mahdollista, eräs todistusvoimainen aivokirurgi totesi selityksen piilevän siinä, että ”nämä ajajat ovat hulluja; kun he ovat tehneet hullusti kerran, he haluavat tehdä hullusti mahdollisimman nopeasti uudestaan.”[14] He ilmeisesti nauttivat vauhdin suomasta eksistentiaalisen katoamisen tunteesta. Saman vaikutelman nykyihmiselle tuottavat tietokonepelit, joilla voidaan ajaa kotiformulaa ja jotka ikävällä tavalla ehdollistavat pelaajansa ajattelemaan, että heille ei käy kuinkaan kolarin sattuessa. Tämä on juopumusta, tämä on jumalallista hulluutta, jolle voidaan antaa kosmologinen selitys: F1-kuninkuuslajin maailmanlaajuisessa nopeuskiertueessa tavoitellaan ”kaikkialla ja ei-missään läsnäolon”[15] universaalia tunnetta, joka ainakin toistaiseksi on ollut vain jumalien omaisuutta.

Kun olevaiset katoavat

Elealainen luonnonfilosofi Zenon oli ensimmäinen, joka pohti liikkeen olemusta filosofisesti. Niin sanotun lentävän nuolen paradoksin mukaan lennossa oleva nuoli on lentoratansa jokaisessa kohdassa paikoillaan. Ristiriidan vaikutelma selittyy tarkastelun kytkemisellä joko nuoleen itseensä tai ympäristöön, johon nähden se suhteellisesti ottaen liikkuu. Kyse on siis havaitsijan näkökulmasta ja hänen tavastaan ymmärtää liike. Liikkeen ymmärtämistavalla on keskeinen rooli myös osana ihmisen omaa itsensä ymmärtämistä, kun nykyfilosofialla on kytkös jatkuvaan liikkeessä olemisen tilaan. Se ei ole vain Aristoteleelta periytyvää dynaamisuuden (eli muutoksen mahdollisuuden) ja *energeian* (eli liikkeen lopputuloksen) vaihtelua vaan myös Hegelin ajoilta juurensa juontavaa ”joksikin tulemista” (*werden*). Liikkumisen paradoksit sisältävät poliittisten kysymysten lisäksi myös ontologisen ongelman: onko liikkeessä oleva kappale todella olemassa, jos sitä ei voida tavoittaa liikeratansa yhdestäkään pisteestä? Ja jos se liikkuessaan on jossakin pisteessä, sitä joko ei ole olemassa tai se ei liiku. Tätä ongelmaa ovat pohtineet Zenonin, Aristoteleen, Einsteinin ja Heideggerin lisäksi monet nykyfilosofit.

Vauhti saa olemassaolon katoamaan, ja Virilio siteeraakin apostoli Paavalia, jolle ”maailma sellaisena kuin sen tunnemme, on katoamassa.”[16] Television välketaajuus ilmentää poissaolon ja läsnäolon vaihtelua. Mitä tiheämmin kuva piirtyy ruudulle, sitä pysyvämmältä se näyttää, vaikka taukoa on määrällisesti yhtä paljon. Nopeus näyttää kurovan tyhjyyden umpeen. Virilion mielestä illuusio pysyvyydestä on samanlaista kuin illuusio olevaisen olemisesta, jonka hiukkasfysiikka on paljastanut suurimmaksi osaksi tyhjäksi tai ei-miksikään.[17] Sekä

Virilion että suhteellisuusteorian tarkoittamassa mielessä maksimaalisella nopeudella liikkuvaa kappaletta ei "ole", ja juuri siksi valonnopeudella kiitävän fotonin onkin oltava massaton.

Mutta vastaankin voidaan väittää. Vauhtien aiheuttama vieraantuminen on pohjimmiltaan illuusiota. Virilio analysoi perimmältään harhaa, ja näkemys, jonka mukaan vauhti heikentää sekä koettua että absoluuttista olemassaoloa, ei todista kummankaan olemassaolon todella katoavan. Kyse on pelkästä vaikutelmasta; kyse on ajatteluperinteemme historiasta, jolle kaikki todellinen on näkymätöntä. Myös ristiriita koetun olemassaolon ja esineellisen olemisen välillä on ilmeinen. Kun filosofia on kiinnittynyt analysoimaan joko näkymätöntä tai objektiivista olemassaoloa, se on lähtenyt formuloiden matkaan ja unohtanut *kokemuksellisen olemassaolon*, aivan niin kuin Heidegger näkee. Myös tiiliseinän olemassaolon huomaa, kun siihen törmää – ja sitten kun törmää, niin varmasti huomaa. Juuri tässä havaitaan matemaattisten idealisaatioiden ja kokemuksellisen todellisuuden kohtaamispinta.

Olemisen unohtamisesta todistaa myös Virilion hehkutus omalle "dromologiaksi" nimetylle katoamisen estetiikalleen, vauhdin filosofialle.[18] Vauhti lisää vauhtia, ja kiihtyvyys voi olla kiihtyvää. Siinä, missä kulttuuriamme riivaa kiire, on akateeminen ajattelu jatkuvassa pysähtyneisyyden tilassa, ja myös filosofiset liikkeet on (liiketilan myönteisessä merkityksessä) ajettu yliopistofilosofian ulkopuolelle. Vauhtikulttuurissa filosofia ja sen laitokset erottuvat nyt eräänlaiseksi sentrifugiksi, jonka liepeiltä on ainakin jokaisella *Denken*-projektille antautuneella tutkijalla taipumus sinkoutua jonnekin muualle. He yksinkertaisesti katoavat, niin kuin onnettomat Augusto Pinochetin Chilessä. Vallan ja pyörimisen keskipisteessä keskipakoisvoimaa ei ole – ei ole myöskään liikettä.

Ääretön merkityksettömyys

Virilion muotoilema vauhdin filosofia hyödyntää populaarin kuvakulttuurin visioita ja median lumousta. Lisäksi se on heteroseksistisellä tavalla viriiliä. Urheilun ja tieteen metafysiikka on erittäin patriarkaalista. Perheenisä asettuu mittaripatteriston taakse, hän peruuttaa tallista farmariauton ja suunnistaa valtatielle mielessään PlayStation 3:n ohjelmoima ajomalli. Hän valloittaa todellisuuden niin kuin nainen valloitetaan. Hän haluaa olla *maailman* mestari, hän valitsee Miss *Universumin*. Universtaista universaalimpien eli "universityjen" meininki ei ole tästä metafysiikasta kaukana.

Selvää on, että formulakilpailujen, ylilentojen ja hävittäjäesitysten anti jäisi ohueksi ilman valtavaa meteliä ja kerosiinin hajua, joka vasta

antaa machoilulle merkityksen. Kuitenkin jo Bertrand Russell opetti, kuinka ilmiöitä pitää tutkia. Ei pitäisi antautua turbohoureiden vietäväksi. Russell kertoo William Jamesin tuttavasta, joka eräällä petrolinkäryisellä verstaalla työskennellessään piti tapanaan nuuhkia typpioksiduulia. Kerran hän innostui väittämään, että aina ollessaan päihteen vaikutuksen alaisena hän pystyi ymmärtämään maailmankaikkeuden salaisuuden. Ongelmana oli vain se, että humalatilan mentyä ohi oli totuuskin kaikonnut. Filosofin kiinnostuttua asiasta hän pyysi ystäväänsä kirjoittamaan arvoituksen paperille ylös, kun hän seuraavan kerran olisi tuossa tilassa. Sitten herrat erosivat. Tavatessaan uudestaan he palasivat puheenaiheeseensa. Jamesin tiedustellessa, oliko hänen tuttavansa ollut viime aikoina tuossa tilassa ja saanut selville maailmankaikkeuden arvoituksen, vastaus oli tyydytyksellä todettuna myönteinen. Innostuneena mies ojensi kysyjälle lapun, josta filosofi saattoi lukea maailmanarvoituksen selvittävät sanat: ”Valopetrolin lemu vallitsee kaikkialla.”[19]

Massakulttuurin tarjoamia nautintoja, ekstaasia ja ekstaattisuuden selityksiä on siis syytä arvioida kriittisesti. Mutta filosofian kuluttaja voi päihtyä myös niin sanotusta rationalismista eli järkeisuskosta. Formuloilla ja filosofioilla ei näytä ainakaan suoranaisesti olevan muuta yhteistä kuin yhteinen alkukirjain. Epäilen kuitenkin, että myös tieteessä ja filosofiassa ilmentyy jotakin massakulttuurien hekumaa lietsovasta maapalloistumisen intohimosta. Tiedettä ja formulaurheilua yhdistää megaluokan mittakaavaistuminen.

Modernissa yhteiskunnassa globalisaatio ja rajattomat markkinat takaavat sen, että mikä tahansa aineellis-immanenttiin tarpeeseen vastaava tuote voi tehdä valmistajansa elämästä menestystarinan. Jos tuotteesta tehdään sosiaalinen välttämättömyys, kuten tietokoneen käyttöjärjestelmästä, Internet-selaimesta tai matkapuhelimesta, menestykselle ei ole muita rajoja kuin vapaa kilpailu, ja sekin suosii keskittymistä. Kiistattomuutta, ongelmattomuutta, nopeutta ja sujuvuutta painottava kulttuuri kuolettaa ajattelemisen ja filosofian. Materialismi, mekanismi ja naturalismi ovat todistumattomien asioiden todisteluvaatimuksineen vartiointiliikkeiden filosofiaa. Sama pätee akateemiseen tieteeseen. On turha sanoa mitään filosofiasta tai ihmisestä, kun voi tehdä merkittäviä läpimurtoja kansainvälisen kusiaistutkimuksen taholla osoittamalla olevansa maailman paras asiantuntija muurahaisten lasipurkinreunaa kiipeämiskyvyn mittaamisessa.

Erikoistuminen ja massakulttuuri näyttävät vastakohdilta, mutta tosiasiassa ne tukevat toisiaan. Molemmat lähestyvät ääretöntä merkityksettömyyttä. Huojentavaa ja suhteellisuudentajuista olisi, jos turhuuden takana olisi pelkkää leikkimieltä ja kepeyden tavoittelua. Leimallista fanaattisille kamppailuille maailman suurimman turhuustieteilijän tittelistä on kuitenkin se, että myös monet filosofit ottavat sisällöttömyyden vakavasti. He haluavat ikään kuin paneutua, he ha-

luavat omistautua, he haluavat todistella ja osoittaa, he haluavat kaikin keinoin alleviivata ja selittää tavalla, joka ei jätä tilaa millekään tulkinnoille tai vastaväitteille. Lopputulos on sama kuin formula-ajoissa: he ehtivät maaliin vain saapuakseen siihen, mistä he lähtivät.

Jo Aristoteleen todistukseen "liikkumattomasta liikuttajasta" sisältyi ajatus, jonka mukaan maailmassa vallitseva liike on ikuista.[20] Koska ainoa päättymätön liike on ympyräliike, oli hänen mielestään oltava ikuinen ympyräliike. Ilmeisesti juuri se on kyseessä niin tieteissä kuin formula-ajoissakin – antamatta kuitenkaan mahdollisuutta uudistuvuuteen. Siksi ei ole ihme, että rationalistina tunnettu filosofi päätti liikettä käsittelevät pohdintansa lauseeseen: "Huonoa on moniherraisuus; yks herrana olkoon!"[21] Tämä oli kuuluisa "liikkumaton liikuttaja". Muutoksen ja liikkeen korostamisessaan myös Aristoteles oli eräänlainen staattisuuden puolustaja, niin hyvässä kuin pahassa.

Virilio puolestaan siteeraa Bachelardia: "Sovellettu rationalismi on vain laajenemaan pyrkivää filosofiaa työssään... systemaattisen ajattelun hätäilyä, autoritaarinen taipumus, jota kukaan ei kyseenalaista."[22]

Tämä filosofia on umpinaista, se on suljettua ja onttoa. Kuitenkin vasta periaatteellisten kysymysten esittämisestä, vasta systeemirakennelmien filosofisten ja ideologisten perusteiden arvioimisesta, kriittisestä mielestä, tyytymättömyydestä ja hyökkäävyydestä filosofia oikeastaan alkaa.

V-tyyli ja pitkästyminen

Hyppyrin nokalla tuulee viisi metriä sekunnissa. Kiilanokka halkaisee ilmaa seitsemänkymmenen kilometrin tuntinopeudella. Tihku piiskaa visiiriin ja housunlahkeet väpättävät selostaja-aitiossa. Mäkikotkan hyppyhaalari ei väpätä, sillä univormu on valmistettu ilmanvastusta vähentävästä mikrokuitukankaasta, ja se on pullistettu vaahtokumisella joustotäytteellä aerodynaamiseen muotoon. Olen laskenut koeluonteisesti alas K 60 -metrisestä hyppyrimäestä vuonna 1984. K-piste tarkoittaa niin sanottua kriittistä pistettä, jota pitemmät hypyt alkavat mennä pieleen. Mittaa kertyi neljätoista metriä, mikä on olosuhteisiin nähden paljon. Abiturientti päätti kevättalvella lopettaa, sillä hänen mielessään kävi ajatus, miten ikävää olisi ylioppilaskirjoitusten kannalta, jos maahantulossa nyrjähtäisi ranne. Kahdeksantoistavuotiaan mielikuvitukseen ei mahtunut mikään suurempi onnettomuus.

Urheilija, joka hyppää mäkisuksilla, toteuttaa samaa elämänkatsomuksellista onttoutta kuin geenitutkija, joka luulee, että ihmisen toimintaa ja elämisen merkityksiä voidaan selittää tunkeutumalla ihmisen lihaan pipetin ja piikin avulla, kaivamalla esiin molekyylejä ja kromosomeja. Taustalta paistaa ahdistuksen kuilu: "Tähän me pystyimme äärimmäisin keinoin, tämä on parasta, mihin me kykenimme.

Tämä ei tarkastele todellisuutta merkitysten näkökulmasta, eikä tämä päde juuri minkäänlaisin inhimillisin ehdoin, ja siihen, mitä arvoa tällä on siltä kannalta, miksi ihmisen kannattaisi pysyä elossa, me emme osaa vastata, mutta älä sinä tule sanomaan meille, että elämäntyömme on valunut hukkaan!" – En tulekaan, jos se auttaa heitä.

Martin Heidegger puhui paljon tieteen ja teknologisen ajattelun aiheuttamasta pitkästyneisyydestä (*die Langeweile*).[23] Pitkästyminen on olemishuolen kiertämistä, se on pakenemista instrumentteihin ja metodeihin, joilla todellisuudesta koetetaan saada kiinni. Joskus myös käytännölliset merkitykset karkaavat, ja jäljelle jää pelkkä merkityksetön tuotteliaisuus, jossa sinä olet olemassa enemmän tavaroita ja tuotantoelämää varten kuin muu elämä sinua tai sinä mitään muuta varten. Tieteellä ja filosofialla pitäisi olla muitakin merkityksiä, mutta kyllä myös masturbaatio kuuluu kuvaan yhtenä varmimmista.

Pitkästymisen taustalla pesii aggressio. Massakulttuuri on filosofian vihollinen juuri siksi, että se laistaa ajattelemisen vaivan. Viihdytyksen kaipuu kertoo pitkästyneisyydestä, ja urheilu on monien mielestä parasta viihdettä. Mutta mitä tehdä, kun viihde ei viihdytä? Viihdettä edeltää ja kaiketi myös seuraa viihtymätön tila; miksi viihdettä muuten tarvittaisiinkaan? Pitkästyneisyyden takana on kyvyttömyyden, heikkotahtoisuuden ja vaikutusvallattomuuden kokemus ja siksi myös jonkin verran padottua vihaa. Kenties se johtuu merkitysresurssien köyhyydestä, ehkä yleisestä alisteisuuden kokemuksesta sekä voimattomuudesta ja deprivaatiosta, jotka yhdessä ovat pitkästyneisyyden syitä, ilmaisuja ja pysyttäjiä. Pitkästyminen johtaa nautinnon tavoitteluun ja nautinto pitkästymiseen. Niinpä tähän ajatusympyrään tuomitut ihmiset ovat kahlehdittuja kadotuksen kaltaiseen ahdistukseen.

Nykyisessä "hyvässä" työllisyystilanteessa pitkästyminen johtuu entistä useammin kurjasta ja ylikuormitetusta työstä, jonka jäljiltä ihmispoloinen saapuu kuvaruudun ääreen etsien edes jotain lohdutusta vapauden menetykselleen vieraan tahdon alaisuudessa. Jalkapalloilija mukiloi toisen televisiossa, formula-ajaja kärventyi kuoliaaksi, silmänpohjamme näkevät moottorisahamurhaajaa, ja kansan kurttuinen käsi puristuu nojatuolin kädensijaan huutaen: "Saatana!" Urheilun kepeys ja leikkimielisyys, joita tieteessä edustavat peliteoria ja koe, kertovat kyllästymisestä. Kyllästymisen kyljessä kytee aggressio. Siksi on tarpeen nähdä aggression representaatiota: aggressiolajia.

Keski-Euroopan mäkiviikkoa seuraavan festihumun takana vallitsee uteliaisuus, kiihko ja odottava aggressiivisuus. Se saattaa olla samaa alkuperää, jota Erich Fromm kuvaa teoksessaan *Tuhoava ihminen*.[24] On pirteä pakkaspäivä, on kirkasta ja puhdasta, läsnä on kuolemanvaara ja porvariston veri, on fallossymboliikka ja vertauskuvallinen ejakulaatio. Lisäksi paikalla ovat riski, yltiöpäisyys ja kuolemanvaaran voittamisesta johtuva näennäisen vapautuksen koke-

mus, on hekuma, into ja jano – on yhteiseen aikakokemukseen liittyvä uuden vuoden aloittava sukupuolisen potenssin uusintamisriitti: ”Kas näin pitkälle meiltä lentää!” Mäkihypyssä menestyvät vain maat, joilla on fasistisia perinteitä tai muita ideologisia jyrkänteitä, maat, joiden kamaralla katsotaan ”Vuoristosairaalaa” (Suomi, Saksa, Itävalta, Japani...). Formuloissa pärjäävät lisäksi Italia ja eräät Etelä-Amerikan näennäisdemokraattiset valtiot.

Suunnilleen samasta asiasta on kysymys työväenluokkaisten ihmisten tavassa järjestää BMW-virityskerhojen kokoontumisajoja lentokenttien ja autoratojen laitamille, joissa ajoneuvoja esitellään ja vertaillaan. Tirolilaisiin nahkahousuihin pukeutunut torviorkesteri soittaa saksalaisia eurohumppia, ja sota-aikainen kaksitaso tekee Immelmannin baijerilaisen moottoritehtaan ja pyörimisliikettä kuvaavan brandin kunniaksi. Paikalla on tavallisten perhesporttien lisäksi myös entisöityjä Hitler-Bemareita, joista muhkeimmat muistuttavat Kolmannen valtakunnan loiston päivistä. Niihin liittyvässä nostalgiassa voi aistia kukoistuksen mahtiin liittyvää kaipausta. Monet merkkiuskolliset autoilijat jäsentävät elämänsä ja perhetapahtumansa autojen vuosi- ja korimallien mukaisesti: ”Se oli mukavaa aikaa, kun seurustelimme ja ajoimme tuolla kaksiovisella mallilla, kun taas nelioviisessa ajopelissä esiintyi jo kitinöitä…” Autojen kehityksessä nähdään myös teknistä evoluutiota, kun ihmisen, perheen tai suvun tarina liitetään autoilun historiaan. Tämä yhdistää ajatusta mekanistis-naturalistiseen ideologiaan. Autojen vertailua voidaan pitää homoseksuaalisena fallossymbolien esittelynä, joka kieroutuneessa ja subliimissa muodossa tuottaa tulokseksi vieraantuneisuutta: *gay*-kulttuuriin kun autoilu ei edelleenkään kuulu.

Katoava seksuaalisuus?

Aivan niin kuin nykyaikana ei ole kyse yhdestä liikkeestä vaan useista liikkeistä, ei voida enää puhua vain yhdestä ”seksistä” vaan useista ”sekseistä” tämän käsitteen monimerkityksisyyteen liittyen. Katoamiseen houkutteleva liike yltää kehon kokemuksista intiimeimpään eli seksuaalisuuteen asti.

Istun nyt keskitasoa edustavassa ravintolaliikkeessä, jonka sisäänkäyntiä somistaa valtiottoman kansamme poliittinen tunnus, sateenkaarilippu. Hideaway-baari mainostaa olevansa ”heteroystävällinen”. Kaksikymmentävuotias sänkitukkainen poika on erittäin söpö. ”Sanon ihan suoraan, että olen sitten hetero”, painottaa hän, kun tarjoan hänelle lasillisen Koskenkorvalla terästettyä karpaloviinaa. ”Olen pulassa. En koskaan tiedä, mitä tekisin naisten kanssa. Taidan olla aika erikoinen, nautin kivusta”, paljastaa skinipää viiden minuutin keskustelun jälkeen. ”Ei, ei, et ole ollenkaan erikoinen”, vastaan, ”sado-

masokistiset fantasiat, kuten kinky- ja bondage-harrastukset, ovat erittäin yleisiä, ja totuus on, että monet naisista pitävät miehet oikein haluavatkin tulla naisten alistamiksi. Se on heidän haaveensa ja unelmansa. Onhan se nyt eri juttu olla yliopiston kuin Veronican palveluksessa, mutta tiedän silti tämän: asianhan osoittaa jo naisten suuri suosio hallintokanslioissa ja muissa bysanttilais-kryptistä metodologiaa soveltavissa organisaatioissa.”

Blondia huvittaa ja hän hyväksyy selityksen. ”Tärkeintä on toteuttaa aistifantasioita poliittisesti korrektilla tavalla”, muistutan, mutta seuraavaa en sano suoraan: pilottirotsi ja maihinnousukengät eivät auta, yhteiskunnassamme on paljon sadismia, ja vaarallisin ei ole Joensuusta tullut skini vaan sisäasiainministeriön virkamies, jonka toimistotekninen organisaatio pitää huolen siitä, että ihmiset leimataan ja heidät identifioidaan eri ryhmiin lopullisesti ja tehokkaasti. Mutta myös seksuaalisuuden raaistumisessa, ”Räsypokerissa” ja pornokauppiaitten napakympissä näkyy jotain kehollisesta vieraantumisesta. Ne ovat idättäneet oheensa seksuaalipoliittisia pehmoliikkeitä, kun kiinteiden identiteettien kautta tapahtuvaa määrittelemistä ja vallankäyttöä vastustava *queer*-teoria on todistanut, että ihminen valitsee itse oman sukupuolensa, ikänsä, toimintansa ja mielikuvansa sekä ”paikantuu vain hetkellisesti johonkin sukupuoleen”.

Pelkään kuitenkin pahoin, että se, miten vastustetaan, on taaskin sen leimaamaa, mitä vastaan käydään. Sukupuoli ei ole paikka, jossa käydään vierailemassa, eikä se ole hetkellinen ominaispiirre vaan pysyvä ominaisuus. Pukeutuminen, käyttäytyminen ja tyylit ovat tietysti omia asia-alueitaan, mutta jos sukupuolesta puhuminen korvataan vaatteita koskevilla käsitteillä, kuten feministien kirjoituksissa, kysymys on kehollisen kokemushorisontin hämärtämisestä. Seksiäkin voi olla vain, jos on olemassa kaksiarvoisen sukupuolieron mukainen sukupuoli, johon intohimot voivat kohdistua ja viitata. Näin on sekä homoettä heteroseksuaalisuuden kannalta. Sekä *gender*-pehmoilu että machoileminen kertovat kumpikin omalla tavallaan vieraantuneisuudesta. Kun oma seksuaalisuus on tapettu sosiologisessa seminaarissa, mitä voi tehdä Jaska? Hän voi löytää sen uudestaan lävistysliikkeen S/M-henkisessä takahuoneessa.

Oi, mikä ihana ilta, voi tapahtua mitä vaan

Vetelen sauhuja Kaivopuiston rannassa ja istun vihreällä nurmikolla lootusasennossa sylimikro reisieni päälle avattuna. Kymmenen metrin päässä ohitseni kulkee poliisiauto. Hitaasti lipuvassa Mondeossa nuokkuu kaksi raukean uneliasta poliisia. He eivät kiinnitä piiputteluuni erityistä huomiota, sillä työskentelen aktiivisesti kannettavan Powerbookini näppäimillä. Poutapilvisen kesäpäivän kirkkaudessa he voisi-

vat olla Suomen Akatemian tutkijoita, jotka filosofian professori on lähettänyt valkovuokkoja poimimaan saadakseen olla edes hetken rauhassa, ajattelen.

Ihmisfiguuri levittää kätensä sadanviidenkymmenen metrin korkeudessa. Vastavaloon piirtyvä T:n muotoinen siluetti kaatuu nosturikorin partaan yli kuin keila. Auringon sädekimppu välkähtää nosturihissin takaa. Ilman ja veden tuulenvireessä väreilevä kalvo ei kuitenkaan rikkoudu eikä elonpirtaa pitelevä hopealanka katkea, sillä se on valmistettu periksi antavasta vaijerista, joka pysäyttää taivaan halki syöksähtäneen ihmispommin kuin nuolen ja tempaa hänet edestakaiseen heiluriliikkeeseen maan ja taivaan välille. Joustonarun toinen pää on kiinnitetty rakennusliikkeen paikalle tuomaan nostokurkeen.

Benji-hyppy on Pohjoismaiden korkein, ja se tuo uskaliaan yrittäjänsä alas kaksisataa euroa kevyempänä. Olemme pääkaupunkimme kultahammasrannikolla, jossa kiinteistöjen neliöhinta on Suomen huimin. Porvarillisen kesäidyllin keskelle pystytetty kuolemaa rienaava hyppysirkus paljastaa turhautuneisuuden takana kytevän suisidaalisuuden ja osoittaa kapitalismin ja skitsofrenian yhteenkuuluvuuden. Leppeänsovinnaisen julkisivun taustalla kytevät ahdistus ja aggressio, mikä on karmealla tavalla rappeutunutta ja rumaa. Mutta se on epäesteettistä muussakin kuin kauneusarvoja koskevassa mielessä. Keskeiset johtopäätökset koskevat aistisuutta. On välttämätöntä, on huolellisesti ajateltua, on syvällisesti filosofista ja jopa taloudellisesti kannattavaa harjoittaa symbolista itsemurhan representaatiota valtakunnan merkittävimmällä ohikulkijoiden ja taivastelijoiden foorumilla, jossa keikarit, leveilijät ja avoautoillaan kerskailijat käyvät harjoittamassa itsetehostusta. Sillä enää vain altistuminen kuoleman viikatteelle voi taata elämälle suuremman merkityksen kuin kaupungin kalleimmassa merenrantakahvilassa nautittu pullakahvi.

Tieteellinen selitys: ihmiset ovat niin vieraantuneita omasta olemassaolostaan, että he yrittävät tuottaa itselleen olemassaolon kokemuksen *extreme*-kokemusten kautta. Tästä on kysymys yltiölajien suosiossa: taekwondo, kalliokiipeily, kickboxing, laskuvarjohypyt, viiltely, neulanpistot, yllytyshullut ja niin edelleen. Olisi yksinkertaistavaa väittää, että kyse on vain isojen miesten tärkeistä tehtävistä. Kyllä kysymys on syvällisestä filosofiasta. On välttämätöntä altistua kuolemalle, on tarpeellista uhrata elämää, on hekumallisen innostavaa inspiroida esiin riski, sillä vain hengissä pysymisen vastakohta takaa elämälle suuremman merkityksen. Ja tämä kaikki on kristillisellä tavalla kompleksista. Kun lyö oikein kunnolla, niin tietää miltä hyvä olo tuntuu. Mutta loogisesti ajatellen musta ei tule mustemmaksi sen kautta, että se vertautuu vastakohtaansa, valkoiseen; hyvä ei paremmaksi sen kautta, että sen rinnalla kasvaa jotain pahaa. Tämä vastakohdilla ja kontrasteilla operoiminen on hyvin kristillistä ja samalla fasistisen estetiikan mukaista. Elämän merkitys kirkastuu

teräksen ja raudan kosketusta vasten, eikä siitä ole itsensä Perkeleen sormenjälki kaukana.

Sama pätee vauhtilajien hurmioon. Karnevaalehin kutsutaan katsojaksi kuolema, jotta tyhjänpäiväisyys saisi arvoisensa merkityksen. – Ja kenties myös Kaivopuistossa käy eräänä päivänä niin, että kaupallisen TV-yhtiön makaaberit uutiset saavat jälleen herkutella pienoisella katastrofiuutisella, kun kuperapintaisen katodisädeputken kuvapinnalle ilmestyy asiansa valittaen toteava pää, joka vahinkovakuutustutkijan matalalla peruskurkkuäänellä antaa asioille yksityiskohtaisen immanentin selityksen: ”Ja sitten kävi niin, että hyppyvaijerin kiinnitysköyttä pidellyt välipala irtosi ja lukituslaitteen syöttöramppi aukesi, ja henkilö yksinkertaisesti paiskautui mereen. Jatkossa asiaan kiinnitetään huomiota yhä enenevässä määrin.”[25]

Hektinen hetkinen

”Älkää yrittäkö säätää televisionne ääntä tai kuvaa, sillä vika on lähetyksessä”, valisti entisaikojen amerikkalainen slogan viitaten siihen tosiasiaan, että häiriötilat ihmisten välisessä kommunikaatiossa eivät välttämättä johdu vastaanottimien ominaisuuksista. Sosiaalisen kanssakäymisen ja vuorovaikutuksen merkitys on monilta varmaan unohtunut, sillä niin suosittua on tajunnan sisäisinä pidettyjen ruuvien kiristely matkasaarnaajien ja kansankynttilöiden markkinoimissa mielenhallintaoppaissa, etunenässään tietysti neurolingvistinen prosessointi.[26] Samanaikaisesti myös yhteiskunnalliset normiruuvit ovat jatkaneet kiristymistään.

Nykyajan TV-kasvon julistuksen modernille ihmiselle voisi kiteyttää seuraavasti: ”Yrittäkää kaikin keinoin säätää vastaanottimenne ääntä ja kuvaa, vaihtakaa vanha mulkosilmänne suorakulmaiseen ja tasapintaiseen digitaalivastaanottimeen, niin saatte maailmastanne laaja-alaisemman ja vähemmän silmää rasittavan käsityksen. Rakentakaa kotiinne Dolby Surround -elokuvateatteri ja antakaa naapureidenne tietää, miltä peräkamarissanne jyrisevä viiden richterin maanjäristys tuntuu, kun sitä kuunnellaan viereisessä kääntövuoteella varustetussa elementtiyksiössä. Asettakaa tajuntanne otolliseksi meedioiden asennemuokkaukselle ja mielipiteiden manipulaatiolle, sillä lähetyksen sisältö ei muutu.”

Entä mitä merkitystä vauhtiin ja kiihdyttelyyn perustuvalla kulttuurielämän hajaantumisella ja maailmanlaajuisella massaviihteeksi yhdistymisellä loppujen lopuksi on? Korkeakulttuurien ”fragmentoitumiseksi” sanottu pirstaloituminen muodostaa ainakin näennäisesti vastakkaisen kehityssuunnan uudelle kansainvälistymiseen ja globalisoitumiseen perustuvalle yhdistymiselle. Tämän ristivedon tuloksena on syntynyt juopa median kautta välitettävien sisältöjen typerryttä-

vyyden ja toisaalta niiden viestimiseen tarvittavan teknisen edistyksellisyyden välille. Tosiasiassa mitään ristiriitaa ei ole, vaan molemmat kehityssuunnat palvelevat yhtä ja samaa asiaa ja ammentavat voimansa samasta lähteestä.

Näennäisten ristiriitojen takaa paljastuvaa kriisiytymistä kreikkalaiset kutsuivat *peripeteiaksi* eli käännekohdaksi, johon liittyy tietoisuus vanhenemisesta ja siitä, ettei ole enää nuori. Samaan tapaan Nietzsche ajatteli, että kulttuurien elämä koostuu kaarista, joiden iltahämärissä horisontit loistavat ulkoisesti hallitun ihmisen ja häneen kohdistettujen hallintamuotojen eli uskontojen kukistumisen muistoksi. Aristoteleen ”Runousopissa” *peripeteia* oli seuraus *hamartiksesta* eli traagisesta erehdyksestä, jonka tuloksena hyvät aikeet kääntyivät huonoksi lopputulokseksi. Hänelle uskollisesti Erich Fromm puolestaan tulkitsi tilannetta niin, että omasta vapaudestaan tietoisen ihmisen myötä eurooppalaisen ajattelun aamurusko vaihtui keskipäivän kukoistukseksi. Tämä vaikutti osaltaan myös natsismin syntyyn, kun vapautuneet ihmiset kokivat vapautensa liian raskaaksi taakaksi ja halusivat luovuttaa sen takaisin ulkoisten mahtien haltuun. Niinpä fasistiseen hallintaan perustuvat kulttuurit eivät koskaan saavuttaneet edes keski-ikää saati viidenkymmenen villitystä, vaan ne elivät murrosikänsä kiihkeimpiä päiviä. Teknisesti loistelias mutta sivistyksellisesti takapajuinen kulttuurimme onkin nähdäkseni tuossa ylimenon vaiheessa yhä, eikä mailleen menosta saati henkilökohtaisen yli-ihmisyyden löytymisestä *omasta itsestä* ole edelleenkään tietoa.

Mikä tuon uuden hallinnan sitten saa aikaan, ja mikä on sen filosofinen olemus? Ihmisten alistamista poliittisen manipulaation mahdollistavalle massakulttuurille ja joukkoviihteelle palvelee nykyään se, että lähetyksen vastaanottamiseen tarvittava elektroniikka on niin tavattoman *halpaa*. Piisirun mikroskooppisen tarkkaan käsittelyyn perustuvat digitaaliset laitteet, joita ennen pidettiin ylellisyyshyödykkeinä, ovat nyt vain käyttöesineitä, joita myydään supermarketeista kuin makkaraa. CD-soitinten ollessa vielä uusia niihin suhtauduttiin kunnioittavasti jo niiden rahallisen arvon vuoksi. Nykyään ei ole mikään temppu hankkia uutta DVD-tallenninta hävityn jääkiekko-ottelun päätteeksi särjetyn laitteen tilalle. Nämä kulttuurimme hienostuneisuutta ja kehittyneisyyttä ilmentävät välineet ovatkin päätyneet moukkien haltuun. Pyyteellisessä ja laajenemaan pyrkivässä massakulttuurissa digitaaliset matkapuhelimet ja MP3-soittimet ovat koneita, joiden muodikkailla kuorilla tehostetaan myös pukeutumista, mutta ne ovat usein myös kantajaansa hienostuneempia. Eräänlaista tyylin ja moraalin yhtäaikaista rappiota ilmaisee se, että kyseisten esineiden arvoa satoja vuosia kestäneen kulttuurievoluution tuloksina ei kunnioiteta. Sen sijaan nämä korkeamman matematiikan sovellutuksiin perustuvat laitteet mielletään pelkiksi arkipäiväisiksi käyttöesineiksi, joiden taustalla olevaa älynvaellusta ei pysähdytä ajattele-

maan, vaan niihin suhtaudutaan villi-ihmisen tavoin barbaarisesti. Toisaalta joku systeemejä kehittänyt supernero voisi omassa hillityssä anonyymiydessään tuntea salaista mielihyvää sen johdosta, että hänen keksintönsä palvelevat koko ihmiskuntaa, vaikka tuonkin tyydytyksen tunteen takana olisi pelkkää ylemmyyden tunnetta. Se on perimmältään samaa kuin lääkärin viisas vaiteliaisuus hänen parannettuaan potilaan, joka ei tiedä tuon taivaallista siitä, mitä hänelle tapahtunut. Tämänkaltainen objektiksi asettaminen (ja asettuminen) on tyypillistä myös massakulttuuriin liittyvien välineiden sekä niiden jakamien sisältöjen kohteena oleville ihmisille.

Televisiovastaanottimien ääressä tapahtuvassa tylsistymisessä on siis kysymys vakavasta kulttuuri-ilmiöstä, joka antaa aiheen hermeneuttiseen yhteiskuntakritiikkiin. Tuskin on olemassa esineellisemmän näköistä olentoa kuin televisiota katsova ihminen. Puhuttelevaa on, että sohvaperunat katselevat nojatuoleissaan tosi-TV-tyyppisiä ohjelmia, joissa katsojien keskuudesta valitut pulliaiset toimivat itse tähtinä. Samanlaisia ovat erilaiset laatikko- ja seuraleikit sekä pudotuspelit ja eloonjäämis- tai laulukilpailut, jotka todistavat naturalistisen karsituksi tulemisen ja aliupseerimaisen alisteisuuden vahvasta asemasta keskivertokansalaisten tajunnassa. Sen lisäksi, että tosi-TV herättää kysymyksen, minkälainen olisi ”epätosi” televisio, se johdattaa kysymään suosion salaisuutta. Uskoakseni vastaus on seuraava: kun televisiosta voi katsella jo omastakin elämästä tuttua kellistelyä, katsojien itseymmärrys kasvaa!

Tilanteesta voisi laatia myös taiteellisen performanssin, jossa kehäpäätelmä ei olisi suljettu vaan laajeneva: ihmiset voisivat saapua nykytaiteen museoon katsomaan (tai omalta osaltaan luomaan) teosta, jossa katsoja olisi samanaikaisesti kuvattava, ja televisio lähettäisi vain samassa tilassa tapahtuvaa ohjelmaa. Tämä voisi antaa kasvot massamediassa vallitsevalle sisällöttömyydelle. Vertauskuvallista on, että Helsingin Designmuseossa avasi äskettäin ovensa näyttely, jossa esitellään formula-autoiluun liittyvää muotoilua ja joka TV-mainonnan tukemana lunasti itselleen kansalaisten suuren suosion. Lippumyymälän ovella jonottajat ovatkin nyt osa massakulttuurin ja vauhdin estetiikan ympärille luotua kokonaisteosta, jossa kilpailuun liittyvä ideologia kytketään yhteen evolutiivisesti kehittyneen lajinsäilytysstrategisen kauneuskäsityksen kanssa.

Kirjoitan tätä tekstiäni Lumeessa, se on: Taideteollisen korkeakoulun hypermedialaboratoriossa, jonka rakentaminen maksoi 140 miljoonaa markkaa. Edessäni on monitoreja, joiden tyhjyyttään hehkuvat videokanavat luovat huoneeseen sinertävän valaistuksen, samanlaisen, joilla narkomaaneja estetään piikittämästä itseään julkisten tilojen käymälöissä. Sormeni on liipaisimella – teen tajuntateollisuuden hyökkäykselle saman kuin Jean-Philippe Toussaint ja suljen fosforinkäryisen kuvaputkeni ikuisesti.[27]

VIITTEET

1. Harré 1986; Marsh, Rosser, Harré 1994.
2. Bourdieu 1998 [1994], s. 18–20 ja 44–46.
3. Virilio 1998 [1995], s. 67.
4. Heidegger 1986 [1927], s. 211.
5. Martin Heidegger tarkoitti sanalla *das Gestell* puitetta tai paradigmaa, jossa teknologinen ajattelu toteutuu. Ks. esim. Heideggerin teoksia vuosilta 1967, 1985 (s. 23) ja 1988. Valottaakseen puitteen ennakolta ohjaavaa luonnetta ja esioletuksenomaisuutta muutamat suomalaiset kirjoittajat käänsivät sanan *Gestell* muotoon ”asetin”. Samoihin aikoihin televisiossa mainostettiin tamponeja kehuen, että ”kun siinä on se asetin”. Lause sai tietysti hampaat kiiltämään muutamien muiden ironisissa suupielissä. Mutta totta toinen puoli: ’asetin’ kuvaa hyvin, mistä on kysymys. Länsimainen metafysiikka pelastuksen periaatteineen on eräänlainen terveysside.
6. Heidegger *Gelassenheit*-puheessaan vuonna 1955; ks. Heidegger 1979 (s. 12).
7. Aristoteles, *Metafysiikka*, IX kirja, 8. luku, 1050a.
8. *Helsingin Sanomien* ulkomaantoimituksen esimies lehdessään 10.8.2006.
9. *Metro FM* 11.8.2006.
10. Fromm 1976a [1941].
11. Virilio 1998 [1995], s. 87–89.
12. Virilio 1994 [1980], s. 9–10.
13. Emt., s. 9–10.
14. Niin sanotussa ”turva-autossa” ajajien perään kiiruhtava aivokirurgian professori Jim Watkins televisiolähetyksessä kesällä vuonna 2000.
15. Virilio 1994 [1980], s. 26.
16. Emt., s. 39. Muunnelma 1. Korinttolaiskirjeen 7. luvun 29. jakeesta.
17. Emt., s. 32, 99–100.
18. Emt., s. 30, 38.
19. Bertrand Russell *Länsimaisen filosofian historiansa* osassa 1 (1995 [1946], s. 153).
20. Aristoteles, *Metafysiikka*, XII kirja, 6. luku.
21. Aristoteles, *Metafysiikka*, XII kirja, 10. luku, 1076a. Työryhmän suomennoksessa: ”Ei ole hyvä, että hallitsijoita on monta. Olkoon yksi hallitsija.”
22. Virilio 1994 [1980], s. 31.
23. Ks. esim. Heideggerin teoksia vuosilta 1983 ja 1987 (s. 3–4).
24. Fromm 1976b [1973].
25. Kuin kohtalon ivaa on, että Kaivopuiston benji-hyppytorni lopulta todellakin romahti, ja asiasta uutisoivat muiden muassa MTV3:n verkkosivut jutussaan ”Tältä näyttää katkennut benji-hyppytorni, valtava tornin varsi lilluu nyt puolittain meressä” 24.7.2020 [viite lisätty tämän kokoelman painokseen jälkikäteen].
26. Kiitollisena esimerkkinä nauruhermojen vastuuttomasta repimisestä voi mainita teoksen nimeltä *Johdan itseäni – Aikaa on, energiaa riittää* (1999), joka sopisi sohvalukemiseksi vaikka toimitusjohtaja Uuno D. G. Turhapurolle. Vaikea sanoa, ovatko julkaisijat niin älyttömiä ja onttoja vai niin taitavia ja ovelia, että he tällä tavoin tekevät pölvästeistä pilkkaa.
27. Kirjoituksen alkuperäinen versio on julkaistu *Niin & Näin* -lehden numerossa 1/2003.

KIRJALLISUUS

Aulanko, Mari, *Johdan itseäni – Aikaa on, energiaa riittää*. Helsinki: Gummerus, 1999.

Aristoteles, ”Metafysiikka”. *Teokset*, osa VI. Suom. Tuija Jatakari, Kati Näätsaari ja Petri Pohjanlehto. Helsinki: Gaudeamus, 1990.

---, *Runousoppi = Peri poietikes*. Suom. Pentti Saarikoski. Helsinki: Otava, 1998.

Bourdieu, Pierre, *Järjen käytännöllisyys – Toiminnan teorian lähtökohtia*. Suom. Mika Siimes, alkut. *Raisons pratiques – Sur la théorie de l'action*, 1994. Tampere: Vastapaino 1998.

Fromm, Erich, *Pako vapaudesta*. Suom. Markku Lahtela, alkut. *Escape from Freedom*, 1941. Helsinki: Kirjayhtymä, 1976 (a).

---, *Tuhoava ihminen*. Suom. Markku Lahtela, alkut. *The Anatomy of Human Destructiviness*, 1973. Helsinki: Kirjayhtymä, 1976 (b).

Harré, Rom (ed.), *The Social Construction of Emotions*. Oxford: Blackwell, 1986.

Heidegger, Martin, ”Der Ursprung des Kunstwerkes”. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1967.

---, ”Die Grundbegriffe der Metaphysik”. *Gesamtsausgabe*, Bd. 29/30, 2. Abt. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983.

---, *Die Technik und die Kehre*. 7. Aufl., Orig. 1962. Pfullingen: Neske, 1988.

---, *Einführung in die Metaphysik*. 5. Aufl., Orig. 1953. Tübingen: Niemeyer, 1987.

---, *Gelassenheit*. 6. Aufl., Orig. 1955. Pfullingen: Neske, 1979.

---, *Sein und Zeit*. 16. Aufl., Orig. 1927. Tübingen: Niemeyer, 1986.

---, *Vorträge und Aufsätze*. 5. Aufl., Orig. 1954. Pfullingen: Neske, 1985.

Marsh, Peter, Elisabeth Rosser and Rom Harré, *The Rules of Disorder*. Orig. 1978. London: Routledge & Kegan Paul, 1994.

Toussaint, Jean-Philippe, *Kylpyhuone*. Suom. Mirja Bolgar, alkut. *La salle de bain*, 1985. Helsinki: WSOY, 1987.

---, *TV*. Suom. Erkki Jukarainen, alkut. *La Television*, 1997. Helsinki: Basam Books, 2000.

Virilio, Paul, *Katoamisen estetiikka*. Suom. Mika Määttänen, alkut. *L'esthétique de la disparition*, 1980. Helsinki: Gaudeamus, 1994.

---, *Pakonopeus*. Suom. Mika Määttänen, alkut. *La vitesse de libération*, 1995. Helsinki: Gaudeamus, 1998.

Amerikat

Matka kohti rajattomuutta

Alun perin niitä ei pitänyt olla olemassakaan. Kirkkoisä Augustinus oli väittänyt, ettei maan toisella puolella voinut olla ihmisiä – ei sellaisesta Raamatussakaan puhuttu mitään. Myös nykyaikana Amerikkojen olemassaolo on epävarmaa. Mikä on niiden eksistentiaalinen status? Pohjoinen ja eteläinen Amerikka ovat läpikotaisin eurooppalaisia luomuksia, toisin kuin meitä huomattavasti läheisemmät naapurimme Kaukoitä ja Afrikka. Eurooppa on loogisen historiallisen kehityksen tulos ja vuosituhantisten vaikutusyhteyksien langanpää. Sen sijaan Amerikka, jota sanotaan myös kulttuurien sulatusuuniksi, on mielikuvituksellinen ja keinotekoinen luomus.

Kun 1800-luvun pohjalaisnuorukainen suunnitteli lähtöä uudelle mantereelle onneaan etsimään, hän saattoi hyräillä toiveikkaasti: ”Minä lähren Amerikkaan, sinne menee kaikki.” Hänen jälkeensä jääneet kihlatut, tuttavat ja sukulaiset voivat korjata asian sen oikeaa laitaa vastaavaksi: ”Hän lähti Amerikkoihin.” Amerikkoja ei ole yhtä vaan monta. Maantieteellisesti ajatellen Amerikkoja on edellä mainitut kaksi. Mutta myöskään se Amerikka, josta tavataan puhua yksikössä, ei ole ainoastaan fyysinen tila – eikä vain kahteen osaan jakautunut.

Amerikat on tunnettu käsittämättömän vähän aikaa. Pohjoinen puoli rakennettiin preeriasta betonisiksi kaupungeiksi ja lasiseinäisiksi palatseiksi noin sadassa vuodessa. Eteläisen Amerikan vehreitä sademetsiä (joihin pakeni myös huomattava määrä natsipäälliköitä täyteen tankatuilla pommikoneen romuilla) erottaa Euroopasta ja Afrikasta rannaton meri. Amerikka kelluu sinisen planeetan toisella puolen. Amerikka on eurooppalaisuuden kollektiivinen piilotajunta, Toinen Puoli ja Veronican muotokuva. Se on henkisesti ja materiaalisesti ryöstöviljeltyjen Aasian ja Afrikan kansojen kasvufarmi, jossa vallitsee eurooppalainen kuri.

Euroopan kansat kävivät sotaa Pohjois-Amerikan hallinnasta. Silti ne eivät koskaan nimittäneet Amerikkaa siirtomaakseen, josta olisi laivattu mausteita tai orjia. Sen sijaan ne halusivat asettua sinne itse asumaan. Euroopasta tulleet halusivat kokea Amerikan omakseen, mutta rikkautta oli liikaa pois vietäväksi.

Yhdysvaltoja ja Englantia on sanottu täysin erilaisiksi valtioiksi, joita erottaa yhteinen kieli (Raymond Chandler). Amerikka on täynnä *new*-alkuisia paikkakuntia. Saapuessani suoralla lennolla suurkaupunkiin, jota kutsutaan ”uudeksi Yorkiksi”, en ole enää varma ajatuksen

paikkaansa pitävyydestä. Matkani on vasta alussa, mutta oloni on outo kuin Kristoffer Kolumbuksella hänen saapuessaan ”Länsi-Intian” saaristoon. Lentokenttäkuulutuksissa puhutaan espanjaa – jo täälläkin, eikä vain Los Angelesissa, Miamissa ja San Franciscossa.

Amerikkalaisia filosofeja ovat John Dewey, William James ja Charles Peirce sekä pragmatismin neljäntenä tenorina tunnettu George H. Mead, josta olen kirjoittanut tutkimuksen.[1] Tunnetaan myös suuri joukko amerikkalaisia nykyfilosofeja, mutta heitä ei voi erottaa amerikkalaisiksi ajattelijoiksi sen enempää kuin keitään muitakaan. Jos sellaisen jostain löytää, hän ei sitten erotu filosofiksi. Mikäli amerikkalaisen ajattelun tunnusmerkkinä pidetään pinnallisuutta, voi kyseisen tunnusmerkin täyttäviä filosofeja löytää kyllä useita, varsinkin yliopistoista. Ja sitä pintaa riittää. Leveästi murtavilla koripalloyliopistojen jonglöööreilla on olevinaan ”foucault'lainen” tai ”postmoderni” mielipide kaikesta, mutta lähemmin keskusteltaessa heidän tietonsa ja taitonsa osoittautuvat vajavaisiksi: ”*Well, of course Dr. Hank A. Maki, we know where is Finland, it's in Korean headland, isn't it?*” – Minä tähän: ”Noukia, Raikkonen...”

Nopeammin, voimakkaammin

Kun Rion viileissä öissä livertelevät papukaijat, New Yorkin betoniviidakon äänimaisemassa vierauden ja inhimillisyyden yhtäaikaista tunnelmaa pitävät yllä vain autojen varashälytinten testiäänet ja niistä sinkoilevat kaikuefektit. Ne ulvahtelevat ja vingahtelevat satojenkin metrien päähän. Tämä on Manhattan. Saarella, joka vaihtoi omistajaa kahdellakymmenelläneljällä dollarilla, kaupataan nykyisin osakkeita, rahaa, kultaa ja timantteja enemmän kuin missään muualla maailmassa. Friedrich Nietzsche epäili jo vuonna 1882, että amerikkalaisten halu loputtomaan bisneksentekoon juontaa juurensa pikemminkin alkuperäiskansojen ajattelutavasta kuin eurooppalaisuudesta, johon se on tarttunut erilaisten eloonjäämistaisteluiden kautta:

> Amerikkalaisten rahanahnehtimisessa on intiaanimaista, intiaaniverelle ominaista hurjuutta: ja heidän hengästyttävä työtahtinsa – uuden maailman varsinainen pahe – alkaa jo tartunnallaan villiinnyttää Eurooppaa ja levittää sen ylle aivan merkillistä hengettömyyttä. Lepo tuntuu nyt jo hävettävältä; pitkäaikainen harkinta aiheuttaa melkein tunnonvaivoja. Ajatellaan kello kädessä, niin kuin syödään päivällistä katse suunnattuna pörssilehteen, – eletään kuin ainakin se, joka lakkaamatta ”voisi unohtaa tehdä jotakin”. ”On parempi tehdä jotakin kuin ei mitään” – myös tämä periaate on nuora, jolla kaikki sivistys ja kaikki korkeampi maku voidaan kuristaa kuoliaaksi.[2]

Kiire oli Nietzschelle rappion muoto ja eurooppalaisen ajattelun vastakohta. Hän näki amerikkalaisuudessa sentapaista dynaamisuutta, jota hänen oma modernismin vihansa vastusti. Amerikkalaisuuden lähtösatamaa, Eurooppaa, on halki historian leimannut pysähtyneisyys ja liikkumaton tila. Ajattelemiseen ja filosofiaan on yhdistetty paikallaan oleminen, jonka tunnemme jo klassisilta filosofeilta: hiljenny hetkeksi, mieti ja viivähdä. ”Meillä on paljon yhteistä pohdittavaa, sanoi täi filosofin päälle”, sanoo saksalainen sananlasku. Sen sijaan amerikkalaisen ajattelun yhteinen nimittäjä on jatkuva liike. Tähän liikkeeseen kiteytyy myös amerikkalaisen filosofian, politiikan ja elämäntavan olemus.

Se ei näytä riippuvan mistään erityisestä toimintayhteydestä, kuten siitä, onko kyseessä siirtolaisuus, mormonien vankkurivaellus vai pragmatistifilosofien pyrkimys liiketaloudelliseen hyötyyn. Keskeistä on tavoitella, pyrkiä eteenpäin ja edistyä. Toinen tärkeä piirre, joka leimaa amerikkalaista ajatteluperinnettä, koostuu tämän liikkeen syistä: on tärkeää saavuttaa jotain suurempaa ja parempaa. Päämääräsi tavoittaaksesi sinun on ponnisteltava ja kamppailtava hellittämättä, toisin sanoen oltava valmis lakkaamattomaan liikkeeseen. Amerikkalainen metafysiikka rakentuu tämän yhteenlaskukaavan varaan.

Aggressiivisuuden johteleminen Nietzschen tapaan pelkästä ”intiaaniverestä” ei kuitenkaan vaikuta selityksenä uskottavalta. Mikäli halutaan viitata kansojen ominaisuuksiin, voidaan tietenkin pohtia, olivatko eurooppalaiset uudisasukkaat perintötekijöiltään muita rohkeampia tai kehitysuskoisempia niin, että heidän jälkeläistensä hurjamielisyys johtuisi siirtolaisten taipumuksesta ahkeruuteen ja riskinottoon. Todennäköisemmin amerikkalaisten touhukkuus ja puuhakkuus liittyvät metafyysisiin perinteisiin tai niiden puuttumiseen.

Se, että löytöretkeilijöiden ja muiden seikkailijoiden jälkeläiset ovat mieltyneet jatkuvaan liikkeeseen, saattaa olla sukua myös homeerisen epiikan sankari-ihanteille ja harhaan seilanneiden merimiesten huolelle, tosin vailla sellaista neuvokkuutta ja moraalista oikeudentuntoa, joka oli ominaista vain Odysseukselle. *To be good, kingly, gorgeous and clever* – tämän verran amerikkalaisissa on shakespearelaisuutta, mutta lähinnä päämääränä ja ihanteena. Olevaisen pohtiminen on jätetty kallona Tanskan entisen prinssin käteen, *when yankee shakes*.

Historiallisesti katsoen Amerikka on kuin nuori jättiläinen, jolta kysytään, mikä sinusta tulee isona ja joka vastaa: ”Isompi.” Suurempaa ja parempaa tavoittelevassa peruspositiivisuudessa ei ole sinänsä mitään moittimista, paitsi että se on usein vain sisällötöntä paisuttelua. Niinpä se ei kelpaa muun kuin muodollisen ja ajatussisällöistä tyhjennetyn systeemifilosofian välikappaleeksi. Siihen se on yhdistynytkin mainiosti, kun länsimainen filosofia on repeytynyt angloamerikkalaiseen ja mannereurooppalaiseen perinteeseen, joista viimeksi mainitulla saattaa olla vielä jotain sanottavaa. Toisaalta Amerikan henkinen kansalaisuus on nykyaikana kylvetty jokaisen länsi-

maisen ihmisen tajuntaan. Päättihän Ronald Reagankin puheensa kuulijaa osoittavaan toteamukseen ”*And remember: you're also American!*”

Pysähtymisen merkitys

Kiintoisaa on, mistä suuruudenhulluus ja liike juontavat juurensa. Oliko halu jatkuvaan liikkeeseen kirjoitettu uudisraivaajien geeneihin? Olivatko he ja heidän jälkeläisensä tavallista reippaampia asioihin tarttujia, vai oppivatko he jotain intiaaneilta? Materiaalisessa maailmassa matkustamiseen liittyy todellisuuspako. Aineellisessa ja esineellisessä avaruudessa kiitäminen voidaan tulkita filosofisten haasteiden kiertelyksi, mutkitteluksi ajattelun kartalla. Sen sijaan Immanuel Kantin ajatus alkoi lentää paikallaan pysymällä (hän ei koskaan poistunut Königsbergistä). Matkustamasta kieltäytyminen voikin olla tietoista itsensä pakottamista ajattelutyöhön, ja siinä on myös transsendentaalifilosofisen sisäänpäin kääntymisen motiivi.

Entä mitä tapahtuu, jos filosofian koko sisällöksi muodostuu liike; jos liikkeestä tulee elämänsisältö ja ajattelun toinen luonto? Sitä pohti urbanistina tunnettu Paul Virilio. Hän katsoi, että amerikkalaisen ajattelun utopia, sen paikattomuus ja paikallaan pysymättömyys, toteutui esimerkillisimmin Howard Hughesin, tuon kuuluisan öljy- ja helikopterimiljonäärin omituisessa elämässä.[3] Siihen liittyi julkisuuden karttaminen, eristäytyminen omiin oloihin ja oleskelu elokuvateatterin tapaisessa pimeässä huoneessa katselemassa satelliittitelevisiota – missä päin maailmaa hän sitten liikkuikin. Arkipäivän maailmaa koskevien sitoumusten unohtaminen ja halu olla ”kaikkien kanssa kaikkialla kaiken aikaa” ovat tyypillisiä nimenomaan amerikkalaisuudelle. Kyseessä on eräänlainen dromatomania eli jatkuvaan liikkumiseen pakottava hätätila, jonka seurauksena ihminen touhuaa ja puuhaa kuin Duracell-pupu.

Kun immanentti vaellus pysähtyy, alkaa matka sielun sisään, kuten kävi amerikkalaisille uudisraivaajille. Niin kauan kuin valloitettavaa erämaata vielä riitti, ei tarvinnut ajatella. Kun meri viimein tuli vastaan, paljastui transsendentin merkitys, ja alkoi matka kohti sinistä. Tästä henkistymisestä sikisi edistysuskon siivillä myös hämmästyttävä ajattelun pilvilinna.

Mahdollisen metafysiikka

Amerikkalaiset oppivat paljon valistusfilosofeilta, mutta myös ranskalaiset ovat irrottaneet amerikkalaisuudesta paljon mukiinmenevää filosofiaa. Jean Baudrillardin *Amerikka*-teoksen ilmestyttyä englannin-

kielisenä vuonna 1988 yhdysvaltalainen yliopistoväki pyrki sitä lukemalla selvittämään, minkälainen heidän maansa oikein on. Baudrillardin matkakertomuksen keskeinen innoittaja oli ollut juuri Paul Virilion *Katoamisen estetiikka* (1980), minkä hän myönsi tekstissään.[4] Parhaan näköalan amerikkalaiseen sielunmaisemaan saakin sisältä päin: omaksumalla jatkuvan liikkeen toimintafilosofian periaatteekseen ja lähtemällä itse uudisraivaajien matkaan, juuri niin kuin Baudrillard teki.

Kun matkustaa silmät auki Amerikassa, amerikkalaisia filosofeja ei voi lukea samaan tapaan kuin ennen. Amerikkalaisen pragmatismin *founding fatherseja* – Deweyä, Jamesia, Meadia ja Peircea – ei voi arvioida entisin kriteerein, kun on nähnyt, mistä kontekstista heidän ajattelunsa on lähtöisin. Mikä on heidän henkinen kotipaikkansa? Heistä kaikista on kirjoitettu miljoonia sanoja, mutta miten ne valaisevat meitä? Paljon puhuttelevampi on se esiliinojen, stetsonien ja kantrikulttuurin henkinen erämaa, josta on peräisin totuuden hyödyllisyyttä, käyttökelpoisuutta ja yhteisön hyväksymistä painottava ajattelutapa. Amerikkalainen filosofia liittyy läheisesti elämäntapaan. Näin sanoo pragmatismi itse.

Myös Suomessa pragmatismista on tehty virallista filosofiaa – ymmärrettävästi, sillä se on ollut niin helppo omaksua. Sen mukaan käsityksiämme määräävät todellisuuden tarkastelun *välineet*, kuten pragmatismiin liittyvä instrumentalismi väittää. Tiedon merkitys paljastuu, kun selviää, kuinka se *hyödyttää* meitä, ja tämän mukaan totuus on tiedeyhteisön hyväksymistä. Totuudesta siis sovitaan tiedekunnan äänestyksessä niin kuin taivasosuudesta englantilaisen setlementtiseurakunnan kokouksessa.

Se, että tieteellisen filosofian historia nojaa niin vahvasti juuri pragmatismiin, voi hämmästyttää vain siksi, ettei se juurikaan hämmästytä. Asia on ymmärrettävä, sillä tieteen ja kirkon ajattelutavat ovat olleet pitkälti samat. Molempia leimaa pelastuksenhalu: tieto on pelastettava, niin myös sen subjekti, sielu. Amerikkalaisilla pragmatisteilla ja varsinkin Jamesilla halu sitoutua kristilliseen perinteeseen oli julkilausuttua. Siitä kertoo hänen teoksensa *Uskonnollinen kokemus* (1902).[5] Sen sisältö on tosin herättänyt epäuskoa niin tieteen kuin kirkonkin uskovaisissa. Pragmatismia on leimannut liiketaloudellinen laskelmointi, jonka rationaalisuus kilpailee vahvasti Blaise Pascalin laskukoneen kanssa. Hänen mukaansa ihminen ottaa epärationaalisen suuren riskin ollessaan uskomatta Jumalaan. Kannattaako uskonto? Pragmatistien motiivina oli harjoittaa uskontoa niin, että se toisi ihmiselle myös taloudellisen voiton. Toisaalta maallista hyvää piti tavoitella siten, että kristilliset käskytkin voitaisiin pitää. Tämä johti yleensä jompienkumpien tappioon tai kaksinaismoralismiin.

Pragmatistit olivat usein hurskaita uskovaisia, jotka arvioivat uskontoja käytännöllisen totuusmääritelmän mukaan ja totuutta liike-

taloudellisen kannattavuuden perusteella. Gideonien liikemiesmoraali oli pragmatistista alkuperää, samoin amerikkalainen hyväntekeväisyys: hyvyys kannattaa. Sen sijaan rikos ei kannata, sillä muussa tapauksessahan sitä ei lainkaan sanottaisi rikokseksi, totesi eräs kirjailija. Amerikan avun muodossa annettu *grace*, laupeus ja armeliaisuus voivatkin johtaa ihmisyksilöitä ja kansakuntia riippuvuuteen, ja pelkän hyväntekeväisyyden varaan jätetty hyvinvointi saattaa edistää julmia ja välinpitämättömiä yhteiskuntakäytäntöjä. Tämä lienee kaiken laskelmoinnin ja hyötyoppeihin perustuvan moraalin ominaispiirre.

Mutta myös amerikkalaisuuden arvostelemisessa voi piillä jotain ambivalenttia, ristiriitaista ja kompleksista. Amerikkalainen rikkaus ja vauraus ovat yhtä hyvin tavoittelun kuin kateudenkin kohteita. Sekä liike että suuruuden tavoittelu hyödyntävät kuvitteellista ajattelua, utopioiden ja mielikuvituksen maailmaa. Amerikassa kaiken on oltava mahdollista. Usein se myös jää ”vain mahdollisen” tasolle. Ei olekaan ihme, että saksalaisen Gottfried Leibnizin kehittelemä idea mahdollisista maailmoista on saanut tukevan jalansijan nimenomaan Amerikan mantereella. Teoriahan väittää, että universumi koostuu useista mahdollisista asiaintiloista, joista juuri tämä voimassa oleva on kaikkien sovittamattomien ristiriitojenkin keskellä paras mahdollinen, kuin Jokeri vedettynä korttipakasta. Sovittelutuloksesta johtuen ”toiseksi parasta mahdollista maailmaa” ei ole olemassa, vaan voimassa oleva asiantila muodostaa vallitsevan totaliteetin. Silti ajatus avaa taivaan myös loputtomille spekulaatioille, juuri niille, joita amerikkalainen unelma tarvitsee ja joita se rakastaa. Kun mahdollisia maailmoja ei ole vain yhtä vaan äärettömän monta, jokainen haaveesi, unelmasi ja toiveesi toteutuu parasta aikaa jossakin mahdollisessa maailmassa. Niitä on pääsi yläpuolella niin kuin tähtiä taivaalla. Ajatus ei ole hassumpi ja sopii amerikkalaiseen ajattelutapaan kuin pihvi hampurilaisen väliin. Maailma ilmeisesti tarvitsee myös mahdollisuuksia, miksei vaikka uuden elämän.

Kristillinen pelastususko, pragmatismi ja mahdollisten maailmojen unelias tyytyväisyys ovat samaa metafyysistä alkuperää. Tämä on vielä Pohjois-Amerikkaa, tämä on Bostonia, ja Bostonissa jaetaan Suomen Akatemian määrärahat. Olemme yhä sivilisaation piirissä, mutta matkani vasta on alussa. Tarkoitukseni on kaartaa pohjoisten teollisuusvaltioiden halki Keskilänteen. Metsissä, vuorilla ja preerialla mieleeni tulee maanläheisempiä ajatuksia.

Talouden mobilisoiminen

En tee matkaani Greyhoundilla, sillä nämä vinttikoirat tulevat ja lähtevät miten sattuu. Niitä odottaessa muistuu mieleen M. A. Nummi-

sen laulu *Amerikassa voi soittaa puhelinkoppeihin:* ”Kuljen kadulla, kuulen puhelin pärisee – vastaan ja sanon: olen vain ohikulkija...” Nokian ja Motorolan kilpailu on tehnyt puhelinkoppeihin soittamisesta tarpeetonta myös Amerikassa, mutta ajatus välittää edelleen preeriakaupunkien ja esikaupunkialueiden kujilla vallitsevan tunnelman, kun mikä tahansa näyttää mahdolliselta, ja tarinat alkavat niin sanotusti kaduilta. Puhelin on myös transsendenssin vertauskuva. Sen johdot lähtevät ylöspäin ikään kuin jumalien keskuuteen, ja langan päässä saattaa olla kuka tahansa.

Minua suostutteli lähtemään Amerikan-kiertoajelulle dollarin halpa kurssi. Läpileikkaus mantereesta ei maksa juuri enempää kuin vastaavan ajan viettäminen pakettimatkalla jossakin pensionaatissa tai yliopistossa, jossa ei opi mitään. Bussien ja sotilaallisesti vartioitujen lentovuorojen sijasta olen turvautunut junakyytiin. Tätä kirjoittaessani matkustan Amerikan yksityisillä rautateillä yksityisellä junalla yksityisen yhtiön junanvaunussa pohtien yksityisiä ajatuksiani. Myös yksityisessä rautatieyhtiössä kiteytyy jotain hyvin amerikkalaista. On hyvä, että itään päin tuovat toiset kiskot kuin ne, jotka vievät länteen. Välillä ohitse humahtelee vastaan tulevia junia. Jos kyseessä olisivat vain yhdet raiteet, tasoristeyksessä mietiskelevä kulkuri voisi ajatella, että ylittäessään kiskoja riittää katsoa vain yhteen suuntaan: mikäli juna ei tule lännestä, se ei voi tulla idästäkään, sillä muutoin ne törmäisivät. Kahden kiskoparin olemassaolo rauhoittaa myös minua, sillä junien aikataulut pettävät, ja vuoro Detroitiin on kaksi tuntia myöhässä. Ilmeisesti juuri siitä syystä rautatieyhtiöiden pitää olla yksien kiskoparien kulttuureissa tarkoin valvottuja.

Junan lonksuttua asemalle kävelen näköalapaikalle Detroitin savupiippukaupungin ylle. Täältä alkoi Amerikan ja koko maailman autoistuminen. Henry Ford oli amerikkalaisen pragmatismin tuotteistaja ja sen eräs mobilisaattori. Kun vauhti, puuha ja toiminta ovat niiden tarkoituksia tärkeämpiä, on teollisuuden pyörät pidettävä pyörimässä hinnalla millä hyvänsä. Miten siis lisätä kierroksia teollisuuden ja kaupan vauhtipyörään? Lisäämällä tietenkin kulutusta. Entä mistä voi löytää lisää kuluttajia? Henry Ford oli jatkuvan kasvun käytännöllinen isä. Hän teki tuottajasta itsestään kuluttajan: autoja valmistavat samat ihmiset kuin niitä käyttävät. Idea oli nerokas ja yksinkertainen. Kun ihmisillä on luonnostaan erilaisia tarpeita, sama ihminen pitää käynnissä useaa eri teollisuudenhaaraa. Niiden vauhdissa pitämiseksi riittää vain voimistaa ihmisten luonnollisia tarpeita: enemmän, lisää ja perusteellisemmin. Tämä järjestelmä toimii tietenkin vain totalitaariseksi ideologiaksi omaksuttuna eli silloin, kun kaikki ihmiset yhtä aikaa osallistuvat kulutuskulttuurin ylläpitoon. Se puolestaan vaatii ja voimistaa massakulttuurien valtaa.

John Maynard Keynes merkitsi taloustieteelle samaa kuin Henry Ford teollisuudelle. Myös hänen teoriansa nojautuu samaan jatkuvan

kasvun ajatusympyrään kuin Fordin. Se säätelee kysynnän volyymia ja pyrkii vaikuttamaan massojen käyttäytymiseen. Kyseessä on kuitenkin vain hölmöläisten viltinpidennys. Lama-aikana julkinen valta ammentaa kauhallaan rahaa kuluttajille lisätäkseen ostovoimaa ja saattaakseen kotimaisen kysynnän kasvuun. Rahan ulkoista arvoa säätelemällä se koettaa vaikuttaa myös vientikysyntään. Vientivajeen ja kauppaalijäämän aikana halvan dollarin keynesiläinen ketunjuoni on otettu jälleen käyttöön USA:ssa. Sen sijaan Euroopan yhdysvalloissa harjoitetaan kovaa monetaristista politiikkaa, jossa rahan määrän markkinoilla halutaan kasvavan tasaisesti ja hallitusti. Näin inflaation toivotaan pysyvän kurissa. Inflaation torjuminen tapahtuu kuitenkin työllisyyden kustannuksella. Euroopassa sosiaalipolitiikkaa ei voida eikä haluta tehdä enää talouspolitiikan keinoin. Kun rahan arvo on kiinteä, kysyntää ei voida säädellä eikä työllisyyteen vaikuttaa poliittisilla valinnoilla. Sanotaan, että talous ohjaa politiikkaa eivätkä poliittiset valinnat taloutta. Raha on entistä kovempaa.

Sekä keynesiläisyys että monetarismi ovat läpikotaisin amerikkalaisia luomuksia. Yhdysvallat on molempien henkinen kotimaa. Monetaristinen ajattelu nojaa enemmän selviin faktoihin kuin keynesiläisyys, jonka taustalla on usein nähty pelkkää taloudellista keinottelua. Monetarismissa rahan arvo on vakio. Työtä on jos on. Kysyntää on aina vain sen verran kuin todellista ostovoimaa riittää, eikä taloutta ruokita kepeillä eikä porkkanoilla. Nykyinen uusklassinen talouden makroteoria nojaa oletukseen, että yhteiskunnan markkinamekanismi on kunnossa ja että taloudenpitäjät toimivat rationaalisesti, eli omaa etuaan ajatellen. Sen sijaan keynesiläisellä finanssi- ja rahapolitiikalla on tunnustettu olevan vain lyhytaikaisia vaikutuksia. Monetaristisen ajattelun mukaan valtiontalouden on oltava tasapainossa, eikä työllisyyttä voida loputtomasti hoitaa budjettien tuloalijäämää kasvattamalla. Kaiken yhteiskunnallisen kovuuden keskellä Yhdysvalloissa eletään nyt taloudellisesti pehmeää aikaa.

Panssarilla maailmaa päin (kun Hiawatha hievahtaa)

Ajoneuvot, joita Detroitin liukuhihnat tuottavat ulos, ovat entistä useammin avolavamaastureita. Niiden markkinaosuus on jo 40 prosenttia ja kasvaa yhä. Nyt on syytä ajaa Chevrolet pick-upilla. Avolavalla varustetut pienoiskuormurit ovat luotettavia ja turvallisia. Ne painavat 2 500 kiloa ja sopivat myös poikkeusoloihin hyvien maastoominaisuuksiensa johdosta. Hankintapäätöksen esikuvana lienee tapa, jolla muslimiterroristit lastaavat Toyota Hiluxiin pataljoonan verran jalkaväkeä ja käyttävät avolavaa joukkojen siirtoon harjoitusleireillä.

Armeijan lisenssillä valmistettu Hummer-maastoauto on jyrä, joka pyyhkii pitkin maantien pintaa. Kun puolipanssaroidulla ajoneuvolla

pamauttaa päin pikatiellä vaeltavan ortodoksimormonin hevoskärryjä, törmäystä peräseinässä olevaan varoituskolmioon ei edes huomaa. Vanerin ja lastulevyn lento on yhtä lahjomatonta kuin ruunaparan harjajouhien taivaallinen vaellus.

Juna, johon jälleen nousen ja johon luotan enemmän kuin valtatiehen numero 66, saapuu tuntien ajelun jälkeen Chicagon tuuliselle ratapihalle. Se on yksi maailman suurimmista. Kaupunki on kolea ja epäsympaattinen. Ruosteisten kiskojen teräksisiä teitä myöten sisämaakaupungista on rahdattu valtavia tavaramääriä. Tähän kaupunkiin liittyy myös kieltolain ja Al Caponen aika. Paikallisessa yliopistossa on tuotettu pragmatistista filosofiaa. Muiden muassa Dewey, Mead ja syntaksin, semantiikan ja pragmatiikan jaottelustaan tunnettu Charles W. Morris opettivat aikoinaan tässä kaupungissa.

Chicagoa on pidetty varkaiden, ryöväreiden ja laista vähät välittävän omavaltaisuuden tyyssijana, joten Yhdysvaltojen väitettyä väkivaltaisuutta on luontevaa pohtia täällä. Suomalainen filosofi Mikko Yrjönsuuri arvosteli hiljattain Yhdysvaltoja historian "roistovaltioksi" ajankohtaiskirjassaan.[6] Ajatus on kenties osuva mutta peittelemätön ja keskeneräinen. Eivät jenkit suinkaan mitään rosvoja olleet. Suurvallan roolia on sanottu yhtä usein maailman*poliisin* rooliksi. Rosvo, joka on yhtä aikaa poliisi, onkin nimeltään gangsteri. Gangsteri viittaa jengiin (*gang*), joka on näennäisesti legitimoinut oman toimintansa. Juuri tähän viittaa tapa, jolla levolliselta näyttävä suurkaupunki antaa itsestään uneliaan ja siten myös hieman petollisen kuvan. Eurooppalaisesta kahvilaperinteestä poiketen kaikki filosofiakin on tapahtunut suljetusti. Filosofiaa on harjoitettu seinien suojissa, vähän niin kuin maan alla – tai akateemisilla kujilla ja käytävillä, joilla on luotu "käytännön tarpeisiin soveltuvaa filosofiaa".

Samalla kun Amerikka esiintyy maailmanpoliisina, se on sekä vieraan vallan että oman valtansa tiedostamaton uhri. Yhdysvalloissa asioista eivät ole pitkään aikaan päättäneet vaaleilla valitut henkilöt vaan organisaatio, jota jo Dwight D. Eisenhower nimitti jäähyväispuheessaan "sotilasteolliseksi kompleksiksi" (*military-industrial complex*) ja jonka hän näki uhkana koko läntiselle demokratialle. Siinä, missä Kaukoidän valtioiden tärkeimpiä ministeriöitä ovat opetusministeriöt ja Eurooppaa puolestaan hallitsevat vahvat valtionvarain- ja sosiaaliministeriöt, Yhdysvaltojen liittovaltiossa taloudellista hyvinvointia jaetaan osavaltioille lähinnä aseteollisuuden ja puolustusministeriön solmimien sopimusten kautta. Valtion sisäisen yhtenäisyyden ja hyvinvoinnin sitomisessa väkivaltakoneistoon ja ulkoiseen voimaan toteutuu Yhdysvaltojen mahtiasemasta juurensa juontava tragedia, eikä vastaavanlainen kehitys olisi hyväksi myöskään raameistaan paisuvalle Euroopalle. Yhdysvaltojen itsenäisyysjulistukseen tukeutuen kirjailija Henry David Thoreau totesi jo 1800-luvulla, että kansalaisten tulisi suojella valtiota hallituksilta ja vaatia jopa niiden eroa,

mikäli he huomaavat poliittisen vallankäytön olevan vaaraksi demokratialle ja kansalaisten hyvinvoinnille itselleen. Hänen ajatuksensa kohteena oli tosin brittihallinto.

Konservatiivisten patrioottien ja republikaanien symboli, norsu, sopii nyt kuvaamaan Amerikan henkistä tilaa. Se on kuin elefanttinaaras, jonka pitäisi pian synnyttää. Mutta mitä se päästäisi tähän maailmaan, kysyy Sokrates. Sillä ei näytä olevan sisällään muuta kuin suuri määrä ilmaa. Asia valkenee, kun matkustetaan pohjoisesta vulgaarina pidettyyn etelään. Reittini on ajautunut jo niin länteen, että Mississippin laaksoon juurtunut rehevä musta Amerikka jää nyt näkemättä, samoin vallan ja viisauden keskus Capitolium sekä Washingtonin muut monumentaalirakennukset. Pohjoisen gangsterikaupungin jätän kaipausta tuntematta.

Transsendentalismi ja spirituaalisuus

Kiskoilla on aikaa ajatella. Maisemat, joiden halki juna kulkee, ovat henkeäsalpaavan kauniita. Ei ihme, että myös Thoreau viihtyi mielellään Walden-nimisen lammen rannalla Yhdysvaltojen koilliskolkassa, jonne hän erakoitui paetessaan ”teollisen yhteiskunnan tulta syöksevää lohikäärmettä”, junaa. Teoksessaan *Elämää metsässä* (1854) tämä antiamerikkalaisuuden perustavimpana pidetty toisinajattelija kuvasi ihmisyksilön mahdollisuutta elää vapaasti, normeista riippumattomassa tilassa, jossa valtiolla tai yhteiskunnalla ei olisi mitään valtaa häneen. Amerikkalaisen edistysuskon vastaisesti hän julisti, ettei ihminen ole oppinut kokemuksistaan paljoakaan, sillä muutoin vanhat ihmiset olisivat viisaita, mitä he eivät valitettavasti ole.

Thoreaun mielestä asioissa saattoi auttaa jopa *Bhagavad Gitan* lukeminen, mutta käytännöllisen ahkeruuden tuloksena ei voinut olla muuta kuin epätoivoa ja kurjuutta, sillä teollistuminen oli tehnyt ihmisistä pelkkiä koneiden käyttämiä työkaluja. Niinpä putoaminen maanviljelijästä tehdastyöläiseksi oli yhtä suuri arvon alennus kuin ihmisen ryhtyminen maanviljelijäksi. Aidon anarkistin tavoin hän halusi elää askeesissa, jossa ihminen ”kuudessa viikossa tuottaa koko vuoden toimeentulon” mutta muutoin omistautuu vain välttämättömäksi kokemilleen asioille, kuten filosofialle ja kirjallisuudelle.

Vaikka Thoreaun ajattelu saattaa vaikuttaa depressiiviseltä ja sikäli hyvin epäamerikkalaiselta, hänen ihmiskäsityksensä oli perimmältään optimistinen. Juuri kieltäytyminen materialismin hedelmistä merkitsisi älyllisen ja tietoisen elämän uudelleen löytämistä, mikä tarjoaisi ihmisille myös henkisiä hyveitä, kuten rohkeutta, tarmoa, totuutta, uskoa ja viattomuutta. Näiden transsendenttien päämäärien kautta ihminen voisi löytää uudelleen myös aistimellisuutensa ja nauttia luonnon tarjoamista antimista esimerkiksi pulahtamalla

aamu-uinnille metsälampeen, jolloin hänen sielunsakin puhdistuu. Luonnonvoimien ja hengellisen elämän kohtaamiseen liittyvää ristiriitaisuutta Thoreau sen sijaan ei kyennyt ratkaisemaan, ellei sitten hänen omaa erakoitunutta elämäntapaansa pidetä ratkaisuna. Sama naturalismin ja transsendentalismin välinen paradoksaalisuus on leimannut niin hänen edeltäjiään kuin seuraajiaankin.

Koskemattoman luonnon tarjoamissa taustakuvissa filosofiaansa muotoilivat myös Yhdysvaltojen kansalliskirjailijoina pidetyt Walt Whitman ja Ralph Waldo Emerson, jotka olivat lähtöisin itärannikon suurkaupungeista. Heidän edustamansa spiritualismi muodostaa amerikkalaisen hengellisyyden syvällisimmän osan. Se onkin mielestäni paljon rehellisempää, uskottavampaa ja omassa vilpittömyydessään todesta otettavampaa kuin edellä mainittu pragmatismi, joka tyytyi vain oikeuttamaan uskonnollisuutta. Esimerkiksi William Jamesin mukaan uskonnolliset opinkappaleet voivat olla mitä tahansa, kunhan ne edistävät ja rakentavat ihmisten onnellisuutta. Tällainen konstruktiivisuus ja näennäistranssendentalismi saavuttivat suuren suosion 1800-luvun loppua leimanneen edistysuskon siivellä. Usko suuruuteen ja kasvuun näkyi myös hänen oppilaansa John Deweyn kasvatusopillisissa kehityksen ja edistyksen ihanteissa.[7] Kenties noiden ideaalien olemassaolo oli myös eräs syy siihen, miksi hänestä tuli nimenomaan *kasvatus*tieteilijä.

Sen sijaan Whitmanin ja Emersonin ajatukset muistuttavat tosiasiasta, että matkustaessani Amerikan mantereella en ole vain valloittajien vaan myös pakolaisten jäljillä. Esimerkiksi Hernándo Cortés upseereineen poltti laivansa uuteen maailmaan saavuttuaan motivoidakseen miehiä. Meksikoon rantautuneet valloittajat siis ikään kuin ”ostivat menolipun”, mikä selittää heidän uskonnollisuuteensa liittyvää eksistentialistista heittäytyneisyyttä. Myös monet Pohjois-Amerikkaan saapuneet siirtolaiset olivat jättäneet Euroopan taakseen ikuisiksi ajoiksi paetessaan siellä riehuneita uskonnollisia vainoja. Niiden estämiseksi Yhdysvaltojen perustuslakiin kirjoitettiin mahdollisimman laaja uskonnonvapaus vuonna 1787. Kun uskonnollisuus ei ole sidottu kirkkoon, siinä voi olla jotain aidompaa – mutta myös jotain rajoituksenalaisempaa, sillä pienyhteisö saattaa sitoa jäseniään vielä tiukemmin kuin suuri kirkko.

Useat Englannista muuttaneet uudisasukkaat olivat protestanttisen anglikaanikirkon jäseniä. Emerson ja Whitman filosofoivat lähellä erään sen lahkon, unitaariseurakunnan, ajatuksia. Emerson toimi myös kyseisen ykseyttä (*unity*) painottavan uskontokunnan pappina. Unitaarikirkon merkittävimpiä omintakeisuuksia oli se, että sen kannattajat hylkäsivät kolminaisuusopin. Tämä puolestaan oli täysin yhteensopimatonta pelastuksen ja armon opinkappaleiden kanssa. Unitaarikirkon jäsenille Jeesus oli samanlainen julistaja ja opettaja kuin Mooses, Muhammed tai Buddha. Unitaarikirkon kannattajien

mukaan Jumala on yksi, ja ihminen on Jumalansa kuva. Uskonnollinen kokemus puolestaan on ihmisen samastumista Jumalaan. Emerson kirjoittaa esseessään ”Historia”, että ihmisessä on äärettömyys, jonka johdosta jokaiseen ihmiseen voivat sisältyä ”maailman suurimmat ja uljaimmat henget”:

> On yksi, kaikille ihmisyksilöille yhteinen henki. Jokainen on pääsytie siihen ja kaikkiin siihen kuuluviin. Se, jolle on kerran myönnetty järjen oikeus, on tehty koko valtakunnan täysivaltaiseksi kansalaiseksi. Hän voi ajatella samaa, mitä Platon on ajatellut, tuntea samaa, mitä joku pyhimys on tuntenut, ymmärtää mitä on tapahtunut kenelle tahansa ihmiselle. Se, joka pääsee universaalisen hengen yhteyteen, on osallisena kaikessa, mitä voidaan tehdä, sillä tämä on ainoa ja ylin tekijä.[8]

Tämän spiritistisen käsityksen mukaan koko ihmiskunta muodostaa jakamattoman ykseyden, ja ajatussuuntaa voidaan pitää tasapainon ja rauhan asuinsijana samaan tapaan kuin sen esikuvana olleiden uusplatonismin ja spinozalaisen monismin eteeristä harmoniaa. Amerikkalaiseen hengellisyyteen on helppo uskoa junan kiitäessä keskellä preeriaa, jonka iltaruskot tekevät kenestä tahansa kuolevaisesta auringonlaskujen ystävän.

Mutta myös spiritualismissa saivat ilmaisunsa amerikkalaisen ajattelun yhteiset nimittäjät: liike ja ponnistelu. Se ikään kuin siirsi unelmilla ja mahdollisuuksilla spekuloimisen ihmisen sisään: hänen tajuntansa ominaisuudeksi. Elämän lopputulos riippuu ihmisen omista sielunkyvyistä ja hellittämättömästä kamppailusta niiden toteuttamiseksi. Juuri tätä Emerson korosti esseessään ”Itseensä luottava ihminen” (”*Self-Reliance*”, 1841), joka kuuluu Yhdysvaltojen kirjallisuuden klassikkoteoksiin. Hän lausuu muun muassa näin: ”Luottamus omaan ajatukseen, usko, että se, mikä on totta oman sydämen syvyydessä, on totta kaikille ihmisille – se on neroutta.”[9] Tämä on osa amerikkalaisen eksistentialismin vaativaa sanomaa, ja näin syntyivät sekä *American dream* että idea sen rakentajasta, *self-made manista*.

Lennä, uneksi

Tilasta toiseen siirtyileminen edustaa pyrkimystä ylittää aikaan ja paikkaan sidotut transsendentaaliset ehdot. Niinpä transsendentalismi näkyy jopa amerikkalaisten autojen muotoilussa: ne ovat spirittejä, hengettäriä, joiden kautta artikuloituu ajallinen huoli läsnäolosta tai sen puutteesta. Mutta spirituaalisuus liittyy Amerikassa kaikkeen muuhunkin. Myös Charles Lindbergh nimesi pärinäkoneensa, jolla hän suoritti ensimmäisen Atlantin yli suuntautuneen välilaskuttoman yk-

sinlentonsa vuonna 1927, ”Spirit of St. Louisiksi”. Nimi viittaa Ranskan pyhänä pidettyyn kuninkaaseen Ludvig IX:een (1227–1270) ja toisaalta Saint-Louis-nimiseen kaupunkiin, joka tunnetaan eräänä jazzin monista kotikaupungeista. Vastaavalla tavoin ranskalaisen Antoine de Saint-Exupéryn postilennot katolisen Etelä-Amerikan taivaalla välittävät lukijoille edelleen kosmisen kauneuselämyksen.[10] Nämä moderniteetin proosa- ja runoratsut olivat liikkeen ja hurmahenkisyyden Pegasoksia.

Spiritualismin palo ja näennäistranssendentalismin sielunruoka ravitsevat nykyisin amerikkalaista politiikkaa. Kun Wrightin veljesten ensimmäisestä moottorilennosta tuli kuluneeksi sata vuotta, Yhdysvaltojen hallitus järjesti suurenmoisen tilaisuuden. Saatuaan kiinni Saddam Husseinin George W. Bush oli suosionsa huipulla. Hän palkitsi itsensä ja kansakuntansa maalaamalla koko maailman eteen ennen näkemättömän avaruusohjelman joulukuussa 2003. Terrorismin ja taannoisen sukkulaturman aiheuttama itsetunnon kolaus oli paikattava mahtipontisella ohjelmanjulistuksella: amerikkalainen astronautti astelisi ennen pitkää Mars-planeetan pinnalla! Kilpavarustelun vuosina John F. Kennedy oli soveltanut Kuuban kriisin, U-2-vakoilukoneen alas ampumisen ja Juri Gagarinin tuottaman tappiomielialan lääkitsemiseen samaa reseptiä.

Jo kuulennot olivat sublimaation huippu. Avaruusrakettien valkoiset pinnat, hygieenisiltä näyttävät grafiikat ja kullatut aurinkopaneelit muistuttivat apollonisesta viisauden ihanteesta (myös ohjelma itse oli nimetty ”Apolloksi”). Amerikan kansojen tie tähtiin on kollektiivisen joukkopaon muoto. Kun Amerikan mantereen länsiranta pysäytti karavaanarit ja kun sielun syöverit osoittautuvat pohjattomiksi, liikkeen oli jatkuttava kohti avaruuden laitaa.

Utopioiden toteutuminen ja katoaminen

Tämä yö kuluu junassa. Raiteiden laulu pitää huolen siitä, että syntyy Emmanuel Levinasin kuvailema kokemus olemassaolosta: ”Sinä et valvo. Se valvoo.”[11] Poliisi- ja roistovaltion leimojensa ohella Yhdysvaltoja on pidetty eräänlaisena unelmavaltiona. Se on utopia ja uni maan päälle laskeutuneena. Baudrillard oli ilmeisesti oikeassa ajatuksessaan, että sitä mukaa kun maailmassa ei tunneta amerikkalaisen elämäntavan lisäksi enää mitään muuta, tapahtuu vastautopioiden katoaminen. Mikään ei kuitenkaan katoa kuolemalla vaan moninkertaistumisen ja kyllästymisen kautta, mitä Heidegger puolestaan piti kuolinkouristuksissaan kamppailevan systeemifilosofian kohtalona. Niinpä amerikkalainen utopiakaan ei romahda heikkouttaan vaan syöpämäisen liikakasvun seurauksena. Se katoaa laajenemalla, kun kaikesta, yhtä hyvin Mikki Hiirestä, McDonald’sista kuin joka-

päiväisestä sukkien vaihdostakin, tulee syvästi ”arvofilosofista”, ”sosiaalista” ja ”poliittista”.

Amerikkalainen politiikka on todellista *party*-toimintaa. Se on peliä ja spektaakkelia, jonka tehtävänä on vakuuttaminen (*warranty*). Sen idea on kenties kadonnut, mutta paradoksaalista on, että systeemi toimii sen johdosta *yhä paremmin*. Toisaalta tämä ei ole outoa, koska itse idea oli vain muodollinen: lisää, enemmän ja nopeammin. Sisällöistä tyhjentyminen siis täydellistää muodon.

Keinotekoisuutensa ja virtuaalisuutensa vuoksi Amerikkaa on pidetty simulaationa, jota ei voida enää erottaa mallistaan. Baudrillardin merkittävimpiä älynväläyksiä oli hänen semiologinen jaottelunsa, jonka mukaan asian ilmaisu (abstrakti kuva) itsenäistyy erilleen sen merkityssisällöstä (mentaalinen kuva) ja ulkopuolisesta todellisuudesta (referenssi). Mitä tämän perusteella voidaan ajatella amerikkalaisista Cadillaceista ja Chryslereista, joiden jäähdytinmaskit muistuttavat kreikkalaisten temppelien julkisivuja? Amerikassa tapahtuu todellinen merkitysten disseminaatio, kun dollarihymyn epikurolainen ilve (abstrakti kuva) erottuu sen takana lymyävästä vaurauden merkityssisällöstä (mentaalinen kuva) ja esikuvastaan Akropolis-kukkulalla (referenssi). Kitschin kautta jäljitelmistä on tullut esikuviaan *todellisempia*. Tämä merkitsee, että transsendentit merkitykset ovat kadonneet ja kaikki filosofia on muuttunut vain toiminnalliseksi ja aineelliseksi.

Takapihojen Amerikka

Amerikkalaiseen jatkuvan liikkeen ajatteluperinteeseen kuuluu, että suuri osa ihmisistä asuu ei-missään. Asuntovaunussa asuminen on erittäin yleistä varsinkin köyhimmissä osavaltioissa. Olen saapunut Olkahomaan. ”Joko sinulla on auton vetokoukku?”, kysyy paikallisen Ostos-TV:n mainos. ”Eikö? No millä sinä sitten vedät asuntovaunua, jos sinulla ei ole auton vetokoukkua?!” Varhaisella televisionkatsojalla tuskin on enempää asuntoa, vaunua kuin veturiakaan, mutta idea on hyvä. Siis nouse pyörille, *on the road*, hanki asuntovaunu ja laita osoitteeksi *poste restante*. Pistä Metallican, ZZ Topin tai Bruce Springsteenin biisejä soimaan ja lähde tien päälle, aitoon Amerikan malliin!

Aamu Oklahoma Cityn asemalla tuo eteen roska-autoja ja pultsareita. Villinä pidetty länsi on Amerikan takapiha. Olen hämmästynyt. Kun saapuu Lännen suurkaupunkiin, pukeutuminen ja asenteet ovat kuin 1950-luvulta. Luulin, että Amerikka olisi toisenlainen, mutta se on vielä toisenlaisempi.

Satunnainen liikemiesvierailija, joka toitottaa matkapuhelimeen keskellä kiireistä katua, ei asiaa huomaa, mutta jos poikkeaa hieman

amerikkalaisuudesta ja pysähtyy, niin havaitsee eron eurooppalaisuuteen. Nuoret 20-vuotiaat naiset pukeutuvat puseroon ja hameeseen. Miehet käyttävät flanellipaitaa ja Leviksiä. He tanssivat kantrin tahdissa ulkoilmalavoilla ja ovat pitävinään hauskaa. He ovat hyvin isänmaallisia ja murehtivat syyskuun yhdennentoista päivän tapahtumia. Sen johdosta veisataan edelleen itkuvirsiä ja järjestetään illanistujaisia. Niissä joukkosurraan Amerikan sydämeen iskettyä haavaa.

Etelävaltioissa vaikuttaa kolme kansanperinnettä: latinot, mustat ja cowboyt. Latinoihin uppoaa Anastacia, Ricky Martin ja Shakira. Heidän suosionsa on espanjaa puhuvan väestön keskuudessa vailla vertaa. Mustiin vetoaa hip-hop ja rap, joiden sanoitukset kantavat tiettyä käyttäytymiskoodia tai paremman elämän ohjetta: ”*Follow this, and you'll be happy when you die. – Yo!*” Valkoiseen väkeen vetoaa brittiläinen pop. Robbie Williamsilla on kannatusta täälläkin. Latinot ja mustat kamppailevat edelleen paremman elämän puolesta. Siksi heihin vetoavat musiikkivideot, joissa etnistä alkuperää oleva solisti kurvaa Mercedes-Benz-avoautolla. Päivä on kaunis ja *woman is beautiful*. Mustilla oli Martin Luther Kinginsä. Latinoilla ei ole ollut vielä omaa kingiään. Varsinainen roturasismi on jo sillä tavoin pois pyyhittyä, että suurta julistajaa tuskin tuleekaan. Sellaisen voi tarvita enintään maassa asuva muslimiväki.

Ulkona aaltoilee lähes sadan asteen paahde. Lämpöasteet ja mittayksiköt ovat tässä maassa niin kuin kaikki muutkin tykötarpeet. Ollessaan *sockeria* myös *football* on aivan kummallista. Alaskan asukkaat kiinnittävät tennismailat anturoidensa pohjaan ja käyttävät niitä lumikenkinä. Ulko-ovet avautuvat sisäänpäin. Mutta 90 F° = 32 C°. Itse en jaksa enää tukalaa junakyytiä. Ostan halpalennon Los Angelesiin. Myös täyteen lastatussa DC-9:ssä on helteinen olo.

Ylimeno ja mailleenmeno

Eteläinen Yhdysvallat on kehitysmaata. Olot eivät ole kovin erilaiset kuin toisessa suurvallassa, Venäjällä. Molemmat jättiläiset ovat pyrkineet kohottamaan itsetuntoaan samalla menetelmällä: todistelemalla kuinka hiiltä, terästä, rautaa ja hautakiviä on tuotettu vuosi vuodelta yhä enemmän. Kenties suurentelu ei olekaan vain amerikkalainen ominaispiirre.

Aivan läntisimmällä rajalla, enkelten kaupungissa, silmiin pistää historiattomuus, autistinen ajan ja menneisyyden puute. Maisemassa ei ole jälkiä kulttuurista, ei varsinkaan ”agrikulttuurista” saati *cultura animista*. Matalalla kaartelevasta koneesta näkee, että pellot ovat tasankoja. Niissä ei ole mitään kädellä viljellyn näköistä. Kaupungit on koottu betonielementeistä, tai ne ovat röttelökortteleita. Mitään newyorkilaisen klassisismin tai bostonilaisen modernismin tapaista arkki-

tehtuuria täällä ei ole. Ei olekaan ihme, että ystäväni Matthew, jonka tapaan sovitusti lentoasemalla, oli haltioissaan Helsingin uusrenessanssi- ja jugend-taloista käydessään Suomessa kaksi vuotta sitten.

Los Angelesissa mitkä tahansa jumalat ovat mahdollisia, yhtä hyvin latinoiden pyhimykset kuin aasialaisten Buddhat. Amerikan arkaaisia jumalia eivät olekaan auringonnousun suunnalta nousseet Wotan, Vishnu tai Kali. Niiden vaikutus pysähtyi Eurooppaan, joka kohtasi keskipäivän demoninsa jo kastijaon oppeja hyödyntäneen natsismin muodossa. Jumalien paikan ovat tässä materiaa pursuavassa neonvalojen hehkussa varastaneet Sony, Samsung ja Canon. Myös L. Ron Hubbardin dianetiikalla, skientologialla ja jopa ruotsalaisella Emanuel Swedenborgilla on täällä oma seurakuntansa, joka tosin toimii aktiivisemmin Yhdysvaltojen itäosissa. Lännessä myös ateisteilla on asianmukaisesti oma kirkkonsa.

Yhdysvallat on maa, josta pystyy sanomaan kahden viikon läsnäolon jälkeen kaiken tarpeellisen, mutta asuttuaan maassa kaksikymmentä vuotta voi olla vaikea päättää, mistä aloittaisi. Amerikka on maailman suurin pakolaisvaltio, levoton jättiläinen, joka projisoi omia itsetuntovaivojaan ja sisäisen hajanaisuuden kokemuksiaan haluunsa hallita kaikkea muuta maailmaa. Olisimmeko onnellisempia ilman Amerikkojen löytymistä? Olemmeko löytäneet niiden olemusta vieläkään? Kaikesta huolimatta uskon jokaisen eurooppalaisen salassa kiittävän, että on olemassa tämä ristiriitojen ja paradoksaalisen oikeudentunnon Amerikka.

Kävelen rannalla ja poimin käteeni simpukankuoren. Seuraava maa meren takana on Japani. Olen saapunut perille. Täällä aurinko sulaa veden kultaiseen pintaan niin kuin munan keltuainen paistinpannuun. Taivaanrannan takana matkatessaan se saa lisää voimaa ja nousee huomenna taas. Riisun vaatteeni ja menen uimaan. Kokemusta kestää vain hetken: se on suuri sininen, veden lämpö ja horisontin hehku. Painan kasvoni veden pintaan. Pian on yö, ja vaatteeni ovat vettä. Tätä maailmaa valaisevat vain kalat. Merihevoset veivät sieluni, ja ne leikkivät kanssani.[12]

VIITTEET

1. G. H. Meadin filosofiasta ks. teostani *Minä* (1995).
2. Friedrich Nietzsche *Iloisessa tieteessään* (1989 [1882], s. 176, ajatelma 329).
3. Paul Virilio teoksessaan *Katoamisen estetiikka* (1994 [1980], s. 24–29).
4. Baudrillard 1996 [1986], s. 10.
5. William Jamesin teos *Varieties of Religious Experience* on julkaistu suomeksi vuonna 1981.
6. Mikko Yrjönsuuri teoksessaan *Roistovaltion raunioilla* (2003).
7. Ks. esim. John Deweyn teosta *Koulu ja yhteiskunta* (1957 [1899]).
8. Ralph Waldo Emerson valikoimassa *Esseitä* (1958, s. 9).
9. Emt., s. 34.
10. Ks. esim. Antoine de Saint-Exupéryn teoksia *Siipien sankarit* (1939) ja *Yölento* (1931) suomennoksessa vuodelta 1996.
11. Emmanuel Levinas teoksessaan *Etiikka ja äärettömyys* (1996 [1982], s. 52–53).
12. Artikkelin alkuperäinen versio on julkaistu *Nuori Voima* -lehdessä 3/2004.

KIRJALLISUUS

Baudrillard, Jean, *Amerikka.* Suom. Tiina Arppe, alkut. *Amérique*, 1986. Helsinki: Loki-kirjat, 1996.

Dewey, John, *Koulu ja yhteiskunta*. Suom. Kalevi Kajava, alkut. *School and Society*, 1899. Helsinki: Otava, 1957.

Emerson, Ralph Waldo, *Esseitä*. Suom. J. A. Hollo. Porvoo: WSOY, 1958.

Hankamäki, Jukka, *Minä – Minäfilosofioiden filosofiaa*. Helsinki: Yliopistopaino, 1995.

James, William, *Uskonnollinen kokemus*. Suom. Elvi Saari, alkut. *Varieties of Religious Experience*, 1902. Hämeenlinna: Karisto, 1981.

Levinas, Emmanuel, *Etiikka ja äärettömyys – Keskusteluja Philippe Nemon kanssa.* Suom. Antti Pönni, alkut. *Éthique et infini*, 1982. Helsinki: Gaudeamus, 1996.

Saint-Exupéry, Antoine de, *Siipien sankarit – Yölento*. Suom. Eino Ismala ja Anni Mannerkorpi, alkut. *Terre de hommes*, 1939; *Vol de nuit*, 1931. Helsinki: Tammi, 1996.

Thoreau, Henry David, *Elämää metsässä*. Suom. Mikko Kilpi, alkut. *Life in the Woods*, 1854. Helsinki: WSOY, 1990.

Virilio, Paul, *Katoamisen estetiikka*. Suom. Mika Määttänen, alkut. *Esthétique de la disparition*, 1980. Helsinki: Gaudeamus, 1994.

Yrjönsuuri, Mikko, *Roistovaltion raunioilla – Filosofinen arvio Irakin sodasta*. Helsinki: Gaudeamus, 2003.

Uskotko yliluonnolliseen?

Darwin, Däniken ja pyramidien arvoitus

”Aivan, sinähän luit jo pienenä niitä Erich von Dänikenin kirjoja!”, totesi eräs täti-ihminen ymmärtäväisesti mainittuani taannoin, että olin alkanut opiskella filosofiaa. Ja aika, jota elettiin, vasta edelsi nykyistä filosofiaboomia. Myöhemmin olen huomannut, että voidakseen toden teolla omistautua filosofialle pitääkin olla jonkinlainen vapaaherra.

Filosofiksi ryhdyttäessä on tärkeää irrottautua entisen elämän taloudellisista ja ideologisista taustaehdoista, kuten rahasta, suvusta ja oman luostarinsa filosofisen sääntökunnan sotilasvääpeleistä. Näistä kiinnekohdista irti pääseminen ei ole ollut minulle yhtä vaikeaa kuin Eino Kailalle, Karl Marxille, Ludwig Wittgensteinille ja monille muille kunnianarvoisille filosofeille – kenties juuri omien sitoumusteni vähäisyyden vuoksi.

Filosofian harjoittaminen on mitä luonnonvastaisinta puuhaa. Eräät naturalistit ovatkin tuottaneet toisille filosofeille melkoista huvia pitämällä ”luonnollisena” tai ”luonnonvastaisena” milloin mitäkin ilmiötä tai asiaa. Jo se, mikä luonnon kirjaan luetaan, on tietenkin hyvin epäluonnollista, eli seurausta ihmisen itsensä luomasta kulttuurista. Italialainen filosofi Giambattista Vico (1668–1744) ajatteli aikoinaan, että niin sanottua tekijäntietoa ihmisellä voi olla muun muassa matematiikasta, oikeusjärjestyksestä, kirjallisuudesta ja kulttuurista sekä luonnontieteen *teorioista*, sillä nämä ovat ihmisen itsensä luomia tuotteita, kun taas luonto sinänsä on olemassa luonnostaan ja pysyy sen vuoksi ikuisena arvoituksena – niin kuin Mona Lisan hymy.

Mutta myös ihmisessä piilee eläin, kuten kulttuurimme ikoniksi kohotettu Friedrich Nietzsche julisti, ja juuri siksi myös inhimillisen elämän luojajumala itse kuuluu karvoineen kaikkineen luontoon. Mikä on siis ihmisen oma alkuperä? Olemmeko seuranneet luonnollisesta kehityksestä niin sanotun evoluution myötä, antoiko jumalallinen sormi elämälle sähköiskun luodessaan suuressa pamauksessa kaiken, vai tulimmeko avaruuden laitamilta, tähtitarhain tuolta puolen, taivaankannen takaa? Halki vuosikymmenten meitä ovat vastauksillaan viihdyttäneet erilaisten oraakkelien ja oppineiden arvaukset – meedioista materialisteihin, UriElleristä tiukan tieteellisiin skientisteihin. Uskotko sinä yliluonnolliseen? Vaikka olevaisen alkuperää koskevat kysymykset ovatkin ajan hampaan kuluttamia, niihin sisältyvä viisaus on omalla tavallaan ikuista.

Erikoisen tavallisia epäilyksiä

Käkikellojen luvatusta maasta kotoisin oleva tietokirjailija Erich von Däniken on tunnettu väitteestään, että ihminen ja hänen kulttuurinsa ovat *ekstraterrestiaalista* alkuperää: lähtöisin planeettamme ulkopuolelta. Ajatus on mielikuvitusta kiehtova ja houkuttelee lennokkaisiin ajatuskulkuihin tavalla, johon ohjaa myös lohduton totuus asemastamme kaikkeudessa: kiidämme avaruuden halki kivisen järkäleen päällä, joka ei ole kiinnitetty mihinkään vaan ”pyörii” kuten tanssivien dervissien sufi-runoilija ekstaasissa tai pölyhiukkaset tuulessa, eikä paraskaan tiedemies osaa sanoa, minne olemme menossa.

Sen sijaan von Däniken kiinnitti huomionsa pyramideihin. Hänen mielestään muinaisten faaraoiden hautakammiot ja inkakuninkaiden juhlapaikoiksi rakennetut temppelit muistuttavat pysyvästi ihmisen ja kulttuuriemme taivaallisesta alkuperästä. Pyramidien rakentaminen ei ollut vain egyptiläinen ilmiö, vaikka Sinuhen ajalta periytyvät Gizan ja Sakkaran alueen rakennelmat ovatkin ehkä kaikkein komeimmat. Myös Etelä- ja Väli-Amerikan intiaanit suosivat samanlaista rakentamistapaa – von Dänikenin mukaan toisistaan tietämättä. Pyramidien kaltaisia luomuksia rakensivat muiden muassa Meksikon atsteekit, Guatemalan mayat sekä Bolivian, Chilen ja Perun inkat. Teoksessaan *Tulimmeko tähtien takaa?* von Däniken muotoilee ajatuksensa näin:

> Tähän asti on oltu sitä mieltä, että Etelä-Amerikan pyramidit ja mayojen keskiamerikkalaiset pyramidit olisivat syntyneet ilman mitään yhteyttä Egyptin pyramideihin. Egyptissä nuo kolossaalirakennukset olivat tämän mukaan hautapaikkoja, uudella mantereella pelkästään suurenmoisia konstruktioita, joiden yläpuolelle rakennettiin temppeleitä. [...] Pyramidien muoto on sama kuin Egyptissä. Kuka tässä on ottanut mallia keneltä? Kummat rakensivat ensimmäisinä pyramideja, inkat vai egyptiläiset? [...] Olisiko mahdollista, että *kaikilla* pyramideilla *kaikilla* maailman seuduilla on ollut samat pääsuunnittelijat?[1]

Egyptin suuret pyramidit ovat peräisin noin 4 500 vuoden takaa ja intiaanien kiviröykkiöt suuren valtameren takaa. Kulttuurien ainoat yhtäläiset piirteet löytyvät pyramideista. Niissä yhtäläisyyksiä onkin useita, ja Däniken luettelee niitä kirjoissaan.[2] Jos tieto pyramidien valmistuksesta olisi jossain vaiheessa levinnyt Pohjois-Afrikasta Atlantin yli Amerikkoihin, sopii olettaa, että sieltä olisi myöhemmin löytynyt muitakin egyptiläisen tai etuaasialaisen kulttuurin tunnusmerkkejä, esimerkiksi jälkiä aakkoskirjoituksesta tai hieroglyfeistä. Asianlaita ei ole kuitenkaan niin, ja intiaanien katsotaankin tunteneen vain alkeellisen solmukirjoituksen. Muutoinhan tilanne olisi vastannut kris-

tillisen lähetysretkikunnan saapumista eristyksissä olleelle saarelle Hollywood-elokuvassa: kyläpäälliköltä löytyy viisareilla varustettu rannekello, ja alkuasukkaat puhuvat sujuvasti valloittajien kanssa englantia...

Toisaalta myös viikinkien on todisteltu seilanneen Pohjois-Atlantin viimassa Kanadan mannerjalustalle jo paljon ennen Kolumbuksen aikaa, joten eipä tuo vaikutusyhteyskään mahdoton ole. Viikinkien veljeskunnan ”Göran Schildt”, tutkimusmatkailija Thor Heyerdahl, puolestaan osoitti vuonna 1970 pystyvänsä purjehtimaan Ramses-dynastian aikaisella Ra II -papyrusveneellään Marokosta Länsi-Intian saaristoon.[3] Hänen jäljittelemänsä retkeilijät lienevät tyytyneet vain menolippuun, sillä mitään vuorovaikutusta, kuten ryöstösaaliita, orjakauppaa tai prostituutiota maanosien välillä ei ole havaittu ennen vuotta 1492.

Todennäköisimpänä von Däniken pitääkin sitä, että rakennusohjeet pyramidien valmistamiseen ovat saapuneet eri mantereille niiden ulkopuolelta, kokonaan toiselta taivaankappaleelta, ufo-olentojen tuomina. Tähän viittaa myös se, että pyramidit ovat tietyssä astronomisessa asennossa, niiden rakenteet noudattelevat tähtitieteellisiä mittasuhteita, seinustoihin on kaiverrettu humanoideja esittäviä piirroksia, ja ilmakuvista niiden liepeiltä voidaan hahmottaa jopa lentokenttiä ja avaruuskeskuksia! Dänikenin mukaan koko ihmissuku ja elämä itse saattaa olla kotoisin aurinkokuntamme ulkopuolelta.

Konnien saarilla

Joskus sattuu, että matkalle lähtiessä ihmisen päähän syntyy hyviä uusia ajatuksia. Tämä selittänee laivaseminaarien suosion. Sanotaan, että ollakseen matkalla ihmisen on syytä *karata* (lähteä riippumatta siitä olisiko syytä jäädä), *kadota* (mennä niin ettei kukaan tiedä missä itse on) ja *unohtaa* (jättää kaiken taakseen). Vain näin olet tieteellisellä matkalla.

Kun 24-vuotias lääketieteen opiskelija Charles Darwin oli neljä vuotta kestäneen purjehduksensa lopulla saapunut Beagle-laivan kyydissä lähellä Ecuadoria sijaitseville Galápagossaarille vuonna 1835, hän teki siellä ollessaan merkittävän havainnon. Eläinkanta ja varsinkin linnusto oli riittävän samanlainen kuin läheisellä Etelä-Amerikan mantereella mutta myös tarpeeksi omaleimainen, jotta Darwin saattoi olettaa yhtäläisyyksien ja erojen selittyvän maantieteellisillä seikoilla ja todistavan siten myös lajien evolutiivista kehitystä kuvaavan hypoteesin puolesta. Vuonna 1913 suomen kielelle käännetyssä evoluutioteorian raamatussa Darwin pukee omat havaintonsa seuraavien havaintojen ja kysymysten muotoon:

> Galapagos-saaret, jotka sijaitsevat päiväntasaajan seudulla, ovat 500–600 engl. peninkulman päässä Etelä-Amerikan rannikolta. Näiden saarten miltei kaikki maa- ja vesieliöt osottavat ilmeistä sukulaisuutta Amerikan mannermaan asujanten kanssa. [...] Miksi on asian laita tällainen? Miksi ilmenee näissä lajeissa, jotka oletetaan erikoisesti Galapagos-saarille ja yksin niitä varten luoduiksi, niin selvänä sukulaisuus Amerikan mantereelle luotujen lajien kanssa? [...] Tällaisia tosiasioita ei mitenkään voida selittää siltä käsityskannalta lähtien, että lajit ovat luodut riippumatta toisistaan. Sitävastoin meidän esittämämme käsityksen mukaan on selvää, että Galapagos-saaret ovat saaneet asujamistonsa Amerikasta ja Kap Verde -saaret Afrikasta, joko sitten tilapäisin levenemiskeinoin, tai (joskaan omasta puolestani en usko tätä selitystä) siten, että saaret ovat olleet aikaisemmin katkeamattomassa maayhteydessä mantereen kanssa. Sellaiset siirtolaiset ovat taipuvaisia toisiintumaan, mutta perinnöllisyys ilmaisee vieläkin niiden alkuperäisen synnyinseudun.[4]

Darwinin epäilemä maayhteyden vaikutus voidaankin jättää laskuista pois, sillä 18 saaren Galápagos-ryhmä on kohonnut suoraan merestä tulivuoritoiminnan tuloksena noin viisi miljoonaa vuotta sitten – niin kuin Feenix-lintu tuhkasta. Mannerliikuntojen vaikutus voisi selittää myös pyramidien rakenteissa havaitut yhtäläisyydet, ellei noiden mahtavien mantereiden erkaantuminen olisi peräisin kaukaa ihmistä edeltävältä ajalta, noin 135 miljoonan vuoden takaiselta yläliitukaudelta, jolloin planeettaamme asuttivat dinosaurukset ja joka tunnetaan ”maapallon hämäränä keskiaikana”.[5] Mutta muutoin Darwinin lähtökohta muistuttaa von Dänikenin kuvailemaa tilannetta; tosin heidän päättelynsä etenevät vastakkaisiin suuntiin.

Von Dänikenin teorioissa mantereiden etäisyys todistaa *pyramidien yhtäläisyyksien* puolesta, kun havaitut yhdenmukaisuudet tulkitaan ufo-olentojen tuomiksi. Darwinin ajattelussa maantieteelliset välimatkat todistavat *lajien eroavaisuuksien* puolesta, kun erottavia piirteitä ei selitetä luomistyöstä johtuviksi. Yhtä kaikki, Darwinin havainnot ohjasivat häntä luonnostelemaan oman evoluutiota ja perinnöllisyyttä koskevan teoriansa. Sen mukaisesti on kehittynyt ja valikoitunut muotoonsa eri puolilla maailmaa eläneiden eläinten, ihmisten ja muiden luotujen liha. Ja tämän kaiken keksimisestä ei ole kulunut vielä kahtakaan sataa vuotta.

Olevaisen alkuperästä

Darwinin päättely perustuu havaintoon, että saarten ja mantereiden välillä oli vallinnut enemmän tai vähemmän eristynyt tila. Samaan

havaintoon nojaa myös von Dänikenin ajatus: Afrikka on ollut ihmisen historiaa pitemmän ajan irti Amerikasta. Mutta von Däniken vie ontologiset arvauksensa pitemmälle. Hän pyrkii vastaamaan siihen *olevaisen alkuperää* koskevaan kysymykseen, jonka Darwin jätti Herran huomaan: mistä tai miksi olevainen ylipäänsä on?

Darwin puolestaan ei niinkään selittänyt kuin vain kuvasi. Myös kysyessään syytä ja alkuperää hän ei pystynyt eikä pyrkinyt vastaamaan sellaisiin fundamentaaliontologisiin kysymyksiin, kuten miksi luonnossa havaittava muutos olisi luonteeltaan edistystä tai miksi ilmiöt kehittyisivät aina vain kohti kukkeampia ja täydellisempiä muotoja. Aristoteleen muotoilemista syyn lajeista hänen päättelynsä hyödynsivät sekä *vaikuttavaa syytä*, johon liittyy *kausaalinen* syyllä selittäminen, että *finaalista päämääräsyytä*, johon liittyy ajatus luonnossa vallitsevasta tarkoituksenmukaisuudesta ja sen mukainen *teleologinen* selittäminen.

Jos viimeksi mainitut syyn lajit voidaan lukea formaaliontologian piiriin, niin loput aristoteelisen analyysin syistä, *muodollinen* ja *materiaalinen* syy, jäävät pohdittaviksi materiaaliontologisten ongelmien kentälle. Tässä valossa sekä Darwin että von Däniken osoittautuvat metafyysisiksi materialisteiksi, ja omalla tavallaan he ovat vaikuttaneet myös hengenelämäämme ravinneisiin käsityksiin siitä, mitä tuo ”materia” filosofisesti katsoen on. Filosofian harjoittaminenhan on jo sinänsä henkistä toimintaa, vaikka filosofit eivät eläkään pelkästä hengestä.

Darwinia ja von Dänikeniä erottaa se, että toinen kuvaa, toinen keksii. Kun fenomenologeina on nykyään pidetty monia analyyttisiakin filosofeja, samaa logiikkaa seuraten Darwiniakin voisi nimittää nyt ”fenomenologiksi”, hän kun vain luonnosteli eteemme kuvauksen siitä, kuinka ilmiöt ovat hänen mielestään tapahtuneet. Sekä Darwin että von Däniken ovat siis suuria metafyysikoita, jotka jättivät olemassaolon oman luonteen pohtimisen rauhaan, mutta eksistentiaaliontologiset kysymykset elämän alkuperästä ja kuoleman merkityksestä eivät kyenneet jättämään rauhaan kumpaakaan ajattelijaa itseään.

Luotain, sä lähdit!

Von Däniken on edennyt Darwinia pitemmälle ontologisissa kannanotoissaan, mutta kestävätkö hänen käsityksensä kritiikkiä? Kysymyksestä voi esittää vähintäänkin muutaman huomautuksen. Ensinnäkin monet filosofiaa tuntemattomat luonnontieteilijät asennoituvat tutkimiinsa ilmiöihin hämmästyttävän naiivisti. Heitä voikin sanoa naiiveiksi naturalisteiksi. Esimerkeiksi kelpaavat NASA:n eli ”Pohjois-Amerikan Avaruushallinnon” virkamiehet, jotka pakkasivat vuonna 1972 avaruuden ääriin lähettämänsä Voyager F -luotaimen mukaan

(kenties hieman hupaisasti) alastonta naista ja miestä esittävän laatan.[6] Kullattuun kilpeen oli kaiverrettu myös lähettäjän kotipaikka, taivaallinen postinumero ja tietoja binäärisesta numerojärjestelmästä, ”sillä se on kaikkien loogisesti rakennettujen tietokoneiden kieli ja sellaisena muita ymmärrettävämpi.”[7]

Olisi mielenkiintoista tietää, minkälaisissa käsissä he olettivat tuon laatan kuluvan. Avaruuden ihmeet huomioon ottaen paljon luontevampaa olisi ollut olettaa, että ufo-olennot eivät lainkaan eksistoi samassa kolmiulotteisesti ja ajallisesti avautuvassa todellisuudessa kuin me vaan jossain aivan toisessa ulottuvuudessa, joka ei edes paljastu ihmisen vajavaisille aisteille. Tähän ohjaisi jo tieteiskirjallisuuden mielikuvituksettominkin aines. Dekadenttia on, että taivaallisen postikortin kuva-aihe oli lähtöisin *science fiction* -kirjailijana tunnetun astrofyysikko Carl Saganin kynästä.[8]

Sen sijaan tieteiden piirissä oletus, että elollinen elämä toistuu samanmuotoisena halki universumin, perustuu käsitykseen, jonka mukaan elämän alkuehdot ja evoluution lait ovat samanlaiset halki universumin. Niinpä aistikyvyn ehtojen ja viestinnällisten puitteiden pitää olla kaikille maailman humanoideille samat. Myös von Dänikenin realismi selittynee kirjoittajansa halulla olla ”objektiivinen” ja vakuuttaa siten rahvaan mieltä. Toisaalta moni oppinutkin uskoo nykyisin vain sitä, minkä hänen silmänsä näkevät, ja siten myös von Däniken ja hänen kollegansa voidaan mitä mainioimmin lukea tuohon naiivien naturalistien koulukuntaan.

Toinen huomautus koskee von Dänikenin historiantuntemusta. Monet tietävät, että muinaisilla egyptiläisillä ja Etelä-Amerikan intiaaneilla oli käytössään korkeasti kehittynyttä matematiikkaa. Ja miksi ei olisi ollut? Erottaahan meidän ja heidän aikaansa muutoinkin vain tieteellisen ajattelun soveltaminen: tekniikka. Ilojen ja ahdistusten aiheet olivat samoja kuin nykyään. Pyramidien taidokas astronomisuus saattaakin ilmentää ihmisen halua hallita tiedoillaan ja taidoillaan aikaa, missä tehtävässä on riittänyt haastetta myös modernille tieteelle. Pyramidit ovat siis taivaankappaleiden sijainnin mukaan pystytettyjä almanakkoja ja päivyreitä, kuten samalta ajalta periytyvät Stonehengen graniittipaasit. Tai ne ovat kuoleman uhan alla pystytettyjä toteemeja, kuten Pääsiäissaarten hymyttömät kivikasvot. On tosin vaikea sanoa, keille nämä vakavat ja vakaumukselliset näköispatsaat pitäisi nyt omistaa, Skepsis-yhdistyksen kyynikoille vai Darwin-seuran tosikoille?

Kolmanneksi, pyramidien muotoon saattoi vaikuttaa se, että egyptiläisessä sen enempää kuin inkakulttuurissakaan ei tunnettu mainittavaa arkkitehtuuria eikä rakennustekniikkaa. Ihmiset asuivat teltoissa tai tiipiissä. Niinpä rakennelmien yhteisiä piirteitä ei voida pitää tuloksena tietoisista valinnoista, keskinäisistä vaikutusyhteyksistä eikä ufo-olennoista vaan paremminkin fysikaalisesta luonnonlaista.

Tietyn muotoiset kivet sattuivat pysymään mielellään juuri pyramidiorjien kasaan kokoamassa läjässä, eivätkä ne lähteneet vyörymään rinteen reunaa alas, kuten muinaiset murikat Sisyfos-nimisen miehen ikuisesti jatkuvassa painajaisunessa.

Yhteisiä piirteitä pyramidien muotoilussa voidaan pitää seurauksena samantapaisesta fysikaalisesta välttämättömyydestä, joka on määrännyt myös komppanian suuruisen sotilasyksikön koon ja antanut sen johtajalle nimen ”kapteeni”. Tuo sanahan juontuu italian kielen fraasista, joka tarkoittaa ”samasta padasta”. Noin sadan miehen vahvuinen yksikkö on nimittäin suurin, joka tulee kylläiseksi juuri sen kokoisen soppapadan sisällöstä, joka vielä suostuu kiehumaan leirinuotiolla. Näin fysikaalinen lainalaisuus on muuttunut sosiaaliseksi instituutioksi. Vastaavasti myös pyramideissa havaittavat yhtäläisyydet voidaan johdella fysikaalisista lainalaisuuksista tarvitsematta olettaa ufo-olentoja niitä tuomaan.

Pyramidien huiputus

Sekä Darwinin että von Dänikenin havainnot ja heidän päättelyidensä reitit ovat opettavaisia myös tieteenfilosofiaa ajatellen. *Quod natura relinquit imperfectum, ars perficit*, totesivat alkemistit: ”Sen, minkä luonto jättää epätäydelliseksi, sen taide täydentää.” Evolutiivisen kehityksen systemaattisuutta ja kosmista järkeä kuvaavan ajattelumallin voi löytää jo keskiaikaisten katedraalien kattofreskoista ja Jumalan luomistyötä kuvaavista maalauksista. Myös kirkkojen monisäikeisiä ja korkeuksiin kohoavia holvikaaria voidaan pitää sukuhierarkioiden tai lajinkehityksen symboleina, jotka ylistävät taivaallisen luomistyön valtavuutta, niin kuin Stephen Jay Gould ja Richard C. Lewontin ovat nähneet ironisessa artikkelissaan.[9] Niinpä evoluutio-oppi ja avaruushuuhaa saattavat toistaa tiettyjä ideologisia ajattelumalleja, jotka ilmentävät lopulta hyvin tavanomaisia ja arkisia elämänkäytäntöjä. Useimpien taustalta löytyy luullakseni niin sanottu perheen ideologia ja kaikki sellainen, mistä yllätysvierailulle saapuva ufo-olento saattaisi ihmetellä, mitä tuokin touhu on.

Mutta filosofisesti kiintoisinta pyramideissa on niiden rakentamisen syy, jota voidaan kutsua pyramidien arvoitukseksi. Miksi valmistaa suuria ja mahtavia monumentteja kuolemalle, joka meidät kaikesta materiasta kuitenkin vapauttaa – vai vapauttaako? Uskonnon sanotaan tekevän vapaaksi, mutta käytännössä uskonnot ovat sitoneet ihmisiä kuoleman pakoilemisen ikeeseen. Uskontojen pelottavuus ja vaikutusvalta perustuvat kuoleman viikatteen välttelemiseen. Niinpä esimerkiksi islamin imaamit lupaavat jokaisen pyhässä sodassa kuolleen taistelijan vilahtavan hetkessä Paratiisiin, jossa he saavat nauttia ikuisesti seitsemänkymmenen neitsyen seurasta. Ajatus ei tosin kerro,

ovatko myös homoseksuaalit tässä suhteessa tasavertaisia, tai pitääkö impien jäädä neitsyiksi. Siinä tapauksessa ikuinen Paratiisi saattaa muuttua monen mielessä Helvetiksi.

Pyramidit voivat ilmentää ihmisen halua kiertää kuolema. Samaan tapaan myös nykyaikainen filosofian harjoittaminen, onpa se sitten transsendentaalista tai immanenttia, voidaan tulkita modernien tieteenharjoittajien omaksi mausoleumiksi. Niin sanottu systeemifilosofia näyttäytyykin kollektiivisena pyramidin rakentamisena, jossa tutkija raaputtaa ja rappaa sivupuhteenaan omaa sarkofagiaan niin kuin timpermanni vesille laskettavaa venhoa. Tiedeyhteisön dekaanit, danny-showt ja dänikenit ovat sitten niitä, jotka omine ilmestyksineen ja näkyineen selittävät ja ohjailevat, mitä filosofia saa olla. Esimerkiksi analyyttisen filosofian hyvin tunnettu suosiminen tiedehallinnossa lienee seurausta siitä pelosta ja ahdistuksesta, jonka eri aiheisiin ”sisältä päin sitoutuva” tarkastelu tuottaisi – ja josta ”analyyttinen ja viileä” ulkoa päin tarkasteleminen ”vapauttaa”. Ja myönnän toki itsekin kirjoittavani omaa filosofiaani vain siksi, että tulevaisuudessa joku toinen filosofi voisi omistautua sen tutkimiselle sekä saada työtään varten apurahan ja esiintymislavan.

Myös Egyptin pyramidien valmistamiseen liittyi sosiaalisia motiiveja. Se yhdisti ennen näkemättömällä tavalla kansaa. Faaraon meikattujen silmien alla ahertavat muskelimiehet muodostivat historian ensimmäisen kansallisvaltion, jossa taivaallinen ja maallinen hallinto kytkettiin yhteen. Faaraon kuolemattomuuden kautta rakentajista itsestäänkin katsottiin tulevan kuolemattomia, vaikka kuolleisuus muutoin oli rakentajien keskuudessa suuri. Luurankojen ja puuttuvien raajojen perusteella tiedemiehet päättelevät, että heidän tiimalasinsa tyhjeni noin 35 ikävuoteen. Inhimillistä kärsimystä lisäsi rakennustyön tiukka deadline, joka riippui tietenkin hallitsijan omasta deadlinesta. Tämä homma oli sen verran hartsia, että taustamusiikiksi valitsisin goottibändi Nightwishin yhteen hitsaaman purple-flash-shooting-spine-pain-raidan *”Pharaoh sails to Orion”*,[10] jonka myötä saviastia rikkoutuu lähteellä ja haukka pyrähtää säikkyen lentoon – ja ruumis matkaa nukahtavan auringon rantaan, niin kuin on ollutkin, ja sielu kaukaiseen tähteen, joka sen on antanutkin.

Faarao Kheops kuoli vuonna 2 457 eaa. Nykyisen työmoraalin vallitessa olisi ihme, jos pyramideja ehdittäisiin rakentaa valmiiksi edes meidän päiviämme varten. Joka kodin asuntomarkkinoilla puuhastelevat keltiäiset saattavat nyt halveksia egyptiläisten kivikasoja, mutta totuus lienee se, että pyramidit jäävät olemaan vielä pitkäksi ajaksi senkin jälkeen, kun useimmat meidän asuttamistamme rakennuksista on jo purettu.

Huuhaan merkitys

William S. Burroughs oli amerikkalainen laatukirjailija, joka tunnetaan monista tempauksistaan. Kun hän vuonna 1997 kuoli 83 vuoden iässä, häntä luonnehdittiin Yhdysvaltojen kirjallisuuden viimeiseksi suureksi neroksi Allen Ginsbergin ja Jack Kerouacin rinnalla. WSB:tä yhdistää Egypti-tematiikkaan hänen kirjoittamansa teos *Hurjat pojat – Kuolleiden kirja,* jota on edelleenkin pidettävä mestariteoksena.[11] Egyptiläisten *Kuolleiden kirja* oli tosiasiassa maailman ensimmäinen käytöksen kultainen kirja. Siinä neuvottiin, miten Osiriksen hallitsemassa Manalassa pitää käyttäytyä, ja tässäkin teoksessa ylijumala Ra joutuu taistelemaan tottelemattomien nuorten kanssa erämaassa. Mutta Burroughs oli myös niiden ensimmäisten joukossa, jotka kiinnostuivat maanmiehensä L. Ron Hubbardin dianetiikasta 1960-luvulla. Hän naamioitui putkimieheksi ja tunkeutui Hubbardin jo tuolloin varsin loisteliaaseen omakotitaloon tutkimuksiaan suorittamaan.

Huuhaan harrastajat tietänevät itse harrastavansa huuhaata. Heidän mielestään se on kenties hauskaa. Todellisena huuhaana voidaankin pitää lähinnä sellaista huuhaata, jota sen harrastaja itse *ei tunnista* huuhaaksi, vaan pitää sitä esimerkiksi kriittisenä ja suuriarvoisena tieteenä. Oletettavasti sekä Hubbard että von Däniken ovat olleet tietoisia toimintansa luonteesta. Tuskin he muutoin olisivat pystyneet saavuttamaan kaupallista menestystä. Sen sijaan Harvardin yliopistossa *Bachelor of Arts* -tutkinnon suorittaneen Burroughsin motiiveista ei ole täyttä varmuutta, sillä hän on voinut tulla toimeen myös sukunsa perustaman Burroughs-merkkisiä kirjoitus- ja laskukoneita valmistavan yrityksen tuotolla.

Myös minä rohkenen nyt tehdä von Dänikenille ”burroughsit” ja tunkeudun hänen ajatuksiinsa omalla *clavis hieroglyphicallani,* toisin sanoen hänen ajatustensa tulkitsemiseen valmistetulla hieroglyfisella avaimella. Tärkeä kysymyshän on se, miksi avaruuden hörhöt neuvoivat muinaisia ihmisiä tekemään jotain niin peräti vaivalloista kuin kasaamaan kiviä kovalla helteellä. Miksi he eivät opettaneet jotain hyödyllisempää, kuten rakentamaan jäähdytys- ja kylmälaitteita egyptiläisille, uuttamaan kevyt-Coca–Colaa Amazonin kuumeisiin öihin tai keittämään lämmintä pannujauhatuskahvia kylmien Andien ponchointiaaneille?

Arkkityypeistä enkeleihin

Psykoanalyytikko Carl Gustav Jungin (1875–1961) mukaan ufot ovat tulkittavissa kollektiivisen piilotajunnan projektioiksi. Von Dänikenin tavoin myös hän oli syntyperäinen sveitsiläinen, joka näki toisen

maailmansodan tunnot ja tuskat puolueettoman vuoristovaltion suojista. Muuta yhteistä ajattelijoiden välillä ei sitten olekaan. Jungin ajattelu noudattelee Sigmund Freudin opetuksia siinä, että hänenkin näkemyksensä mukaan unet nostavat päivänvaloon ihmisyksilöiden takaraivossa kyteviä ajatuksia. Eli jos Muhammed ei mene vuoren luokse, niin vuori tulee Muhammedin luokse. Freudin yksilöpsykologinen käsitys tajunnasta ei kuitenkaan tyydyttänyt Jungia, sillä se ei pystynyt selittämään eräitä paranormaaleja ilmiöitä, kuten aaveita, näkyjä ja muita ilmestyksiä tai sitä, miksi lähimmäisemme soittaa meille puhelimella juuri silloin, kun ajattelemme häntä.

Jungin käsityksen mukaan ihmisellä on kaksi piilotajuntaa. Niistä ensimmäisen muodostaa yksilöllinen tiedostumaton, johon kuuluu ihmisen omaan sielunelämään kerrostunut aines, esimerkiksi elämänkokemukset ja unelmat. Toisen muodostaa kollektiivinen tiedostumaton, joka koostuu ihmisille lajityypillisistä peruskokemuksista. Ne liittyvät kaikkien ihmisten kohtaamiin tilanteisiin, kuten syntymiseen, vanhenemiseen ja kuolemiseen. Arkkityypit puolestaan ovat näiden kollektiivisessa piilotajunnassa lymyilevien perustilanteiden kokemismuotoja. Kun vastaava arkkityyppi integroituu yksilön sielunelämään, syntyy symboli. Symboli ei olekaan Jungin mielestä pelkkä semioottisesti, kognitiivisesti tai muulla tavoin merkitysopillisesti ymmärrettävissä oleva merkki, vaan se on arkkityyppinen *kokemisen tapa*, jolla on universaali tiedostumaton merkitys. Täten ihmisen symbolifunktio ei ole lähestyttävissä pelkästään kielifilosofisena tutkimusongelmana, vaan symbolisuus liittyy olennaisesti ihmisten jokapäiväiseen elämään, jossa symbolisten aktien merkitys on ei-predikatiivinen.

Kollektiivinen piilotajunta koostuu siis sisällämme jyräävistä tiedostumattomista voimista, jotka puolestaan muodostuvat yhteistoiminnassamme solmimistamme sanattomista sopimuksista. Esimerkiksi kotiinpaluuodotusten perusteella voidaan nähdä niin sanottuja etiäisiä, ja kollektiivisessa piilotajunnassa piileskelevät käyttäytymisodotukset selittävät myös sen, miksi puhelimemme soi juuri silloin, kun odotamme sen soivan. Odotukset ja sopimukset ovat siis kuin diaprojektoreita, jotka heijastavat tyhjälle valkokankaalle kuvia pimeässä huoneessa. Kollektiivisen tiedostumattoman sisältämillä syy-yhteyksillä voidaan selittää myös sitä, miksi ihmiskohtaloiden näennäisesti toisistaan riippumattomat linjat saattavat joskus leikata ”ihmeellisellä tavalla” yhteen onnen ja onnettomuuksien keskellä. Siihen, onko kollektiivisen piilotajunnan paikka ja toteutumisyhteys lopulta yksilön sisä- vai ulkopuolella, tai onko sen olemus henkinen vai materiaalinen, on mahdotonta antaa lopullista vastausta oletusten todistumattomuuden vuoksi, mutta Jung näyttää asettuneen henkisyyttä korostavan vaihtoehdon kannalle.

Jungilaisittain ajatellen myös ufot voidaan tulkita kollektiivisen piilotajunnan tuottamiksi symbolimuodostelmiksi, joita ihmiset ovat

piirrelleet seinämaalauksiinsa ja pyhiin kirjoituksiinsa eri puolilla maailmaa toisistaan tietämättä. Projektion *alkuperä* ei ole kuitenkaan tällöin ensisijaisesti sosiaalinen (kuten sen *ilmiasu*) vaan ihmisyksilöiden olemukseen sisältyvästi arkkityyppinen.

Tästä lähtökohdasta Jung selittää myös von Dänikenin taivastelemia ilmestyksiä. Kun Euroopassa nähtiin harvinaisen runsas ufoesiintymien sarja vuosina 1896–1897, on muistettava, että havainnot ajoittuivat poliittisen terrorin aikaan, jolloin surmansa sai muiden muassa Ranskan presidentti Sadi Carnot salamurhaajan uhrina. Kuohunta ennakoi ensimmäiseen maailmansotaan johtaneita jännitteitä. Kun Yhdysvalloissa nähtiin poikkeuksellisen paljon lentäviä lautasia kuuluisan Roswellin ufon vuonna 1947, on syytä huomata, että tämä tapahtui lähellä Los Alamosin ydinkoealuetta, pelottavien sienipilvien varjossa. Kun siis tavalliset perheenisät alkoivat yhtäkkiä nähdä takapihoillaan humanoideja, jotka ”varoittivat” ydinsodan vaaroista, nämä olennot voidaan selittää yhteisön moraalista huolestuneen kollektiivisen piilotajunnan tuotteiksi, jotka nousivat kuin zombiet haudasta muistuttamaan, että ”Älkää nyt sentään!”

Kollektiivinen piilotajunta on siis yksilön ulkopuolelle paikantuva sopimusten, odotusten ja torjuttujen havaintojen verkosto, jota voidaan pitää yhtä merkityksellisenä kuin julkisia ja avoimia sopimuksia tai niiden yksilöpsykologisia vastineita ihmisen tajunnan sisällä. Kollektiivinen piilotajunta on yhtä merkittävä kuin yksilön oma tietoisuus ja piilotajunta. Mutta kollektiivisen piilotajunnan käsitettä on käytetty paitsi ”selittämään pois” ufojen olemassaoloa, myös perustelemaan sitä. Ajatuskulku valkenee seuraavan esimerkin avulla. Lentokoneiden ja helikoptereitten alettua rysähdellä sivistyksen turmeluksesta osattomaksi jääneille Australian aroille alkuasukkaat eivät aluksi kyenneet myöntämään teknisten hirviöiden olemassaoloa lainkaan, sillä ne eivät sopineet heidän todellisuuskäsitykseensä. Niinpä he torjuivat ne tietoisuudestaan, kielsivät asian ja julistivat putoamispaikat pyhiksi. Samaan tapaan väitetään, että James Cookin saapuessa Uuteen-Seelantiin maorit eivät yksinkertaisesti ”nähneet” hänen laivaansa, sillä se ylitti heidän käsityskykynsä. He työnsivät epämiellyttävän salaisuuden kollektiiviseen piilotajuntaansa. Vastaavalla tavoin voidaan selittää myös ihmisten haluttomuutta uskoa ufoihin tai enkeleihin. Ne ovat olemassa, mutta kollektiivisen piilotajuntamme suojissa, josta emme yksinkertaisesti havaitse niitä. Jos kerran kollektiivinen piilotajunta on olemassa, miksi nämä todellisuuden olennot eivät asuisi juuri siellä? Tähän kysymykseen ei ilmeisesti ole lopullista vastausta.

Enkeleitä vai vempeleitä?

Samaan tapaan kuin keskiajan ihmiset näkivät hyviä haltijoita, piruja ja enkeleitä, teknisen ajan ihmiset kohtaavat päiväunissaan teknologisia vempeleitä. Projektioiden syntymekanismi on sama mutta ilmenemistapa kunkin ajanhengen mukainen. Vastaavasti myös nykyajan insinöörien avaruuteen lähettämä kultalaatta voidaan nyt tulkita inkojen kätköistä löydettyjen ja ”ufo-olentojen lahjoittamina” pidettyjen aarteiden piilotajuiseksi projektioksi, jonka von Däniken, Sagan ja heidän hengenheimolaisensa linkosivat symbolisesti ”takaisin” taivaan tähtitarhaan.

Tähtien välisen pullopostin lähetteleminen on vielä varsin viatonta puuhaa, mutta kiintoisaa on, mitä tapahtuu, jos piilotajuisten arkkityyppien ja symbolien projisoiminen *kielletään* esimerkiksi tieteellä tai lailla, kuten uskonto muinaisessa Neuvostoliitossa. Teoksessaan *Ein moderner Mythus – von Dingen, die am Himmeln gesehen werden* (1958) Jung katsoo, että jokainen tiensä päähän tullut projektio palaa takaisin alkuperäänsä.[12] Sama pätee myös Jumalaan ja jumalattomuuteen sekä jumaluusoppien poliittisiin seurauksiin. 1800-luvun puolivälin jälkeen oli tullut tavaksi julistaa Jumalan kuolemaa. Kollektiivisena hypoteesina ja sielunelämän projektiona Jumala oli kuitenkin jo dynaaminen osa ihmisen psyykeä. Tällöin nietzscheläisestä paluusta takaisin subjektiin saattoi seurata vain se, että ihminen itse asettui Jumalaksi, mikä johti sekä yksilölliseen että poliittiseen hulluuteen.

Kaikkien piilotajuisten unelmien projisoiminen (tai projisoimisen kieltäminen) ei olekaan harmitonta. Jos oma aikamme alkaa jälleen nähdä poliittisiin tai sotilaallisiin yhteyksiin liittyviä hallusinaatioita, on varoituksen sana paikallaan. Alitajunnasta nousevia varoituksia on syytä harjaantua tarkkailemaan. Piilotajunnan projektiot eivät ole välttämättä esineenkaltaisia, eivätkä ne aineellistu vain yksilöllisiksi ilmestyksiksi. Ne voivat kiteytyä symboleihin, kuten hakaristiin, joka pyöreälle pohjalle asetettuna loi vaikutelman liikkeestä ja vaikutti ihmisiin suggeroivasti. Kokonainen kansakunta saattaa päätyä joukkopsykoosin valtaan, kuten pyramidien rakentajat sekä heidän faaraonsa ja ylipappinsa vuosina 2 700–2 500 eaa. Entä olisivatko saksalaiset voineet vuonna 1914 ennakoida, mitä he olivat vuonna 1943, jolloin ihmisten massatuhoaminen keskitysleireillä alkoi? Myös nykyajan eurooppalainen integraatiohurmos saattaa olla ajanut todellisten mahdollisuuksiensa ohi ja vastaa Paul Oakenfoldin teknovideossaan kuvaamaa Kiina-ilmiötä, jossa ihmiset ovat ikään kuin *Hypnotized,* hypnoosissa.[13] Rakentavatko siis eurooppalaisen kulttuurin työmuurahaiset nytkin eräänlaista pyramidia, Baabelin tornia tai Kiinan muuria?

Tällaisiin joukkopsykooseihin liittyy usein pakkomielteitä ja per-

soonan jakautumista. Joskus neuroosit suojelevat ihmisiä varsinaiselta hulluudelta. Köyhän päätyessä kallonporaajan penkille rikas pakenee ravintolaan rahojaan säästämään. Kansainvälisen politiikan mittakaavassa skitsofrenia on samaa, mutta sen ilmaisut vaihtelevat. Niinpä kurja arabimaailma oksentaa häpeämättömästi rikkaan länsimaailman naamalle sen omat paheet, jotka länsi on tähän asti peittänyt "hyvillä kansainvälisillä tavoilla". Nähdessään köyhyydessä kylpevän kolmannen maailman vallanhalun Euroopan unioni ja Yhdysvallat ovat pakotetut massiivisiin puolustustoimiin samalla, kun ne ylpeilevät hyvillä tarkoitusperillään. Jungilaisen ajattelun opetus on siinä, että diplomaattiset valeet, järjestelmälliset petokset ja verhotut uhkaukset sitovat länsimaat neuroottisiin poliittisiin kahtiajakoihin, joiden vastapuolelta meille eivät irvistä suinkaan vieraiden kulttuurien ufo-olennot tai inkalautasten saatanalliset ilveet vaan oman pahan varjomme kasvot.

Vastustuskyvyn pelolle ja sen myötä myös vihalle antaa vasta omien kulttuuristen naamioiden tunteminen, aivan niin kuin Luke Skywalker oivaltaa George Lucasin avaruussaagassa *Tähtien sota*. Siksi myös omat säkeistöni samastuvat Kuolontähdellä lasermiekkailevan Darth Vaderin sähköiseen ääneen, joka lausuu pelkkään hyvyyteen uskoville elokuvan ystäville: "*And now – I will show you the power of the dark side!*"

Neon valoa

Siinä, missä pyramidit voivat todistaa kollektiivisesti koetun kuolemanuhan arkkityyppisestä alkuperästä, ufo-olentojen yleismaailmallisuudesta todistaa niihin liittyvä folkloristinen terminologia. Lyhenteen "ufo" kehitti Yhdysvaltojen Ilmavoimat sanoista "*unidentified flying object*" vuonna 1953, kun taas ranskalaisen tieteen vastine "ufoille" on "*objets volants non identifies*" eli "ovni". Kilpavarustelun vuosina syntynyt neuvostotermi, joka kuvaa samaa asiaa, on "*nepoznanije ljekajostsije objektii*". Ufojen tutkimusta harjoittaa maailmanlaajuisesti Seti eli *Search for Extraterrestrial Intelligence*, ja kyllä ufojen ja muiden yliluonnollisten ilmiöiden metsästäminen on myös arkirealismin rajoissa kiinnostavaa puuhaa, vaikka ei itse kuuluiskaan Setiin. Ufoilmiöiden yleismaailmallisuus tavallaan vahvistaa jungilaisen arkkityyppiteorian paikkaansa pitävyyden.

Erään suosituimmista ufojen selityksistä on tarjonnut niin sanottu reservaattihypoteesi. Sen mukaan maailmaa hallitsee *Matrix*-elokuvista tutun taustasysteemin kaltainen järjestelmä, jossa ihmiskuntaa käytetään biologisiin kokeisiin ja jonka verkkoihin ja säikeisiin ufoolennot hetkittäin materialisoituvat käyttäen hyväkseen järjestelmässä olevia madonreikiä. Onko tämä nykyajan monadologiaa, spinoza-

laista Jumalan systeemiä, aikuisten satua vai modernin deluusion muoto? Erilaisten hirviöiden ja mörköjen rymistely elokuvissa ja TV-ruuduilla saattaa kertoa ihmisten halusta rikastaa karua arkeaan symbolisten arkkityyppien representaatioilla: siitä, että kollektiivisessa tiedostumattomassa jokin mönkii jälleen esiin. Kaipausta symbolien ja kertomusten ihmeelliseen maailmaan nimitetään tieteellisen tutkimuksen mielikuvituksettomuudessa usein vain todellisuuspaoksi.

Myös reservaattihypoteesi voidaan siis selittää jungilaisesti. Teorian oletushan on, että taustasysteemi "auttaa" ihmiskuntaa siirtämällä teknisen evoluution hienouksia meidän aikaamme. Todisteeksi sen kannattajat ovat esittäneet, että ufo-olentojen yhteydessä on havaittu juuri sellaisia teknisen kehityksen edistysaskelia, jotka myöhemmin ovat toteutuneet: ilmalaivoja, sukelluskelloja ja lentokoneita. Asia voi kuitenkin olla *vice versa*, ja ufo-ilmestykset voidaan tulkita pelkiksi piilotajunnassa reuhanneiden ideoiden projektioiksi, jotka ovat odottaneet toteutumistaan niin kuin sukellusvene Jules Vernen tarinoissa tai helikopteri Leonardo da Vincin piirroksissa. Ufo-olennot eivät siis ole niinkään syy kuin seuraus.

Matrix-elokuvien laajan levikin vuoksi en ryhdy selostamaan reservaattihypoteesin juoni-ideaa laajemmin; riittänee kun totean sen hyödyntävän ihmiskunnan selkäpiissä vaanivaa pelkoa, jonka tuloksena terveen epäilyn ja vainoharhaisuuden raja katoaa, eikä ihminen pysty enää erottamaan unta ja valvetta toisistaan. Jos siis näit unta, että heräsit, et ole hereillä.

Atavistisia aavistuksia

Jungilaisten selitysten ulkopuolelle jää huomattava joukko von Dänikenin luettelemia ihmeitä, joiden syntyä ei voitane selittää pelkillä päiväunelmilla. Kuinka hän saattoi löytää 95–105 kilometriä pitkiä merenalaisia tunneleita Perusta[14] ja 240 metrin syvyyteen kaivettuja luolia Ecuadorista[15], ja miten nämä muodostelmat ovat syntyneet? Risteilikö hän allendelaisen ay-liikkeen kätkemissä kuparikaivoksissa? Bahamasaarten edustalta on puolestaan löydetty satojen neliökilometrien alueelle levittäytyneitä vedenalaisia kaupunkeja, jotka on rakennettu noin 7 000–10 000 vuotta ennen ajanlaskumme alkua.[16] Kheopsin pyramidi oli 147 metrin korkeuteen ulottuvine kärkineen maailman korkein rakennus Eiffel-tornin valmistumiseen asti, ja se on pantu kokoon 2 300 000:sta noin 2 500–50 000 kiloa painavasta paasista, joiden veitsenterävästi leikatut tahkot on liitetty yhteen niin saumattomasti, ettei väliin mahdu edes turistipoliisin paragoni.

Myös minä hyödynnän pyramideja ja uusiokäytän parranajoteräni pitämällä niitä pohjois–etelä-suuntaisesti pyramidin mittasuhteita jäljittelevän pleksikuvun alla. Tylsien Wilkinsonien teroittuminen voita-

neen selittää alkeellisella magnetismilla, jonka tuloksena metalliaines järjestyy ohuessa terässä aikaa myöten uudelleen. Sen sijaan faaraoiden kiroukset viiltävät edelleen selittämättömyydellään.

Myös se hämmästyttää, kuinka meidän kaikkien tuntemien sfinksien ja Theban Memnoniin pystytettyjen kolossaalipatsaiden ulkomuodot saatiin veistetyiksi työkaluilla, joiden käyttäjät eivät tunteneet edes raudan valmistusta. Miten patsaat ja niiden aines tuotiin paikoilleen keskelle savesta ja hiekanmuruista koostuvaa autiomaata, kun veistoksista pienimmätkin painavat 2 000 tonnia? Siirrettäessä eräitä pois Assuanin patoalueelta 1960-luvulla timanttiporaajien piti ensin leikata yhtenäisestä kiviaineksesta tehdyt patsaat paloiksi ja koota ne Caterpillar-kuljetuksen jälkeen uudessa sijoituspaikassa. Kuparitaltoilla ja tukkiteloilla suoritetut voimanponnistukset jättävät ihmettelijöiden huulet törrölleen – ihan niin kuin ne ovat myös noiden hölmistyneinä merelle tuijottavien Pääsiäissaarten ukkeleiden kasvoilla, jotka legendan mukaan ”hiipivät itsestään paikoilleen”. Kukin näistä kahdestasadasta Moai-veistoksesta painaakin vain noin 50 tonnia.

Jumala – Taivaassa?

Entä mitä merkitystä jungilaisella salakirjoitusavaimella lopulta on Charles Darwinin ja Erich von Dänikenin esittämien spekulaatioiden kannalta? Uskonnollisessa mielessä Darwinia ja Dänikeniä yhdistää vain se, että Darwinin teoriasta puuttuu edellä selostettu luojajumalan projektio, jonka von Däniken sisällyttää omiin pohdintoihinsa ufoolentoja koskevan oletuksen muodossa. Vai sisältyikö Jumala myös Darwinin teoriaan? Hänhän muun muassa torjui Karl Marxin ehdotuksen omistaa teoksensa *Pääoma* (1867)[17] Darwinille, koska kirja sisälsi luonnontutkijan mielestä ”uskonnonvastaista ainesta”. *Lajien synty* oli innoittanut materialistista Marxia, ja kiintoisaa onkin, että Darwin oli laatinut *major opuksestaan* luonnoksen jo vuonna 1844, jolloin Karl Marx päästeli kynästään *Taloudellis-filosofiset käsikirjoituksensa*. Todennäköistä on, että sen enempää Marxin kuin Darwininkaan filosofiaa ei olisi ollut ilman Hegelin hengen fenomenologiaa ja hänen opetuksiaan siitä, miten lajikäsitteet syntyvät toisistaan. Niin myös nämä opit ovat toistensa oksia. *Lajien synnyn* loppupuolella Darwin puolustaa omaa vallankumousoppiaan varsin uskontomyönteisellä tavalla. Hänen voi nähdä luonnostelleen jopa niin sanotun jatkuvan luomisen teorian suuntaviivat:

> En ymmärrä, että tässä teoksessa esitetyt mielipiteet voisivat loukata kenenkään uskonnollisia tunteita. Riittänee, jos muistutan osotukseksi siitä, kuinka ohimeneviä sellaiset vaikutukset

ovat, että Leibnitz kiivaasti vastusti suurinta keksintöä, minkä kukaan ihminen on tehnyt, nimittäin painovoiman lakia, koska se muka oli ”omansa hävittämään luonnollisen ja siis myöskin ilmoitetun uskonnon”. Eräs kuuluisa kirjailija ja jumaluusoppinut on kirjoittanut minulle ”vähitellen oppineensa ymmärtämään”, että on aivan yhtä ylevä jumaluuden käsitys uskoa, että Jumala on luonut muutamia harvoja muotoja, jotka ovat kykeneviä kehittymään toisiksi kykeneviksi muodoiksi, kuin että Hänen tarvitsisi turvautua uusiin luomistöihin täyttääkseen ne tyhjät tilat, jotka ovat syntyneet Hänen lakiensa vaikutuksesta.[18]

No niin. Taipumuksessaan Herran nuhteeseen Darwin ei muistuta kovin paljon von Dänikeniä, jonka uskonnollisista näkemyksistä ei tosin ole tarkempaa tietoa. Jungia puolestaan erotti Freudista hänen optimisminsa. Siinä, missä jämeräpartainen psykiatri katseli elämää taustapeilistä korostaen lapsuuden merkitystä, Jung puolestaan kiinnitti katseensa ihmisten edessä viittovaan tulevaisuuteen. Juuri tämä teki hänestä toiveiden, unelmien ja utopioiden psykologin, joka näki pyrkimyksissä jumaluuteen, tuonpuoleisuuteen ja taivaisiin myös aitoa toivoa.

Aristoteles ei siis ollut suinkaan ainoa, jota (teoksessaan *De caelo – Taivaasta*) kiehtoi maallisen hyörinän yläpuolinen maailma. Myös muita filosofian ajatuskuplia on voitu johdella naturalistisesti ihmisen häntäluusta. Niinpä yllä mainittua halua lentää ja kohota korkeuksiin on selitetty muun muassa evolutiivisella näkemyksellä, että elämä on syntynyt vedessä. Esimerkiksi aivotutkija Matti Bergström on todennut, että omaa kehityshistoriaansa seuraten ihmisen liike suuntautuu edelleenkin ylöspäin ja halajaa painovoimattomaan tilaan[19] – aivan kuten Laskuvarjojääkärikoulun sotilas, joka murahtaa tunnuslauseekseen ”Korkeammalle!” mutta joka Fokkerista tipahdettuaan valahtaa takaisin alamaailmaan nopeasti kuin talkkari jäiseltä peltikatolta.

Heidän kanssaan kilpailemaan voi laittaa Carl Gustav Jungin kertomuksen eräästä kollegastaan, jolle tuo painovoimaa vastaan kiipeileminen oli muodostunut eräänlaiseksi maniaksi. Jung tilittää hätäisen tuttavansa kailotusta näin:

Kerran tapasin hänet kadulla, ja hän huusi minulle: ”No mitä kuuluu? Yhäkö te tulkitsette unia? Minä muuten näin äskettäin aivan omituisen unen. Merkitseekö se jotakin?” Sitten hän kertoi unensa: *Minä kiipeän korkealle vuorelle kovaa, jäistä jyrkännettä pitkin. Kiipeän yhä korkeammalle ja korkeammalle, ja sää on suurenmoinen.* [...] *Kun saavutan huipun, tunnen niin valtavaa onnea ja riemua, että minusta tuntuu siltä kuin voisin kiivetä yhä ylöspäin avaruuteen. Ja minä myös pystyn tekemään sen ja astun ylös ilmaan. Herätessäni olin aivan hurmion vallassa.*

> Vastaan hänelle: ”Hyvä kollega, koska tiedän, että te ette kuitenkaan voi luopua vuorikiipeilystä, niin minun on erittäin hartaasti pyydettävä teitä kokonaan luopumaan yksin kiipeilemisestä. Jos lähdette, niin ottakaa mukaan kaksi opasta, joita sitten lupaatte kunniasanalla totella.” Kollegani nauroi: ”Te olette parantumaton”, ja hyvästeli. Minä en enää tavannut häntä. Kahden kuukauden kuluttua tuli ensimmäinen varoitus. Kollegani oli kiipeillyt yksinään, ja lumivyöry oli haudannut hänet alleen, mutta viime hetkellä aivan sattumalta paikalle tullut sotilaspartio oli kaivanut hänet esiin. Kolme kuukautta sen jälkeen tuli loppu: Ollessaan ilman opasta kiipeilemässä erään nuoremman ystävänsä kanssa hän vuorenrinnettä laskeutuessaan astui sananmukaisesti ilmaan [...] ja putosi suoraan alempana odottavan ystävänsä päälle, ja molemmat kierivät alas syvyyteen ja murskautuivat. Siinä oli hurmiota kerrakseen![20]

Niin kuin tietoisuus sumenee yöhön, ulottuvat unet ja piilotajunta meidän päiväelämäämme. Putoamis- ja kaatumisunet kertovat tunnetusti liian korkealle asetetuista tavoitteista ja voittamattomista haasteista. Kun myös eurooppalaisen integraation utopiat koostuvat nyt noista suurenmoisista päiväunelmista, pilvilinnoista ja beethovenilaisen harmonian haaveista, olisi mielenkiintoista tietää, minkälaisia unia näkevät ne asioista vastuussa olevat poliitikot, jotka työkseen parveilevat kansainvälisillä lentokentillä. Kapinoivatko he painovoimaa ja materiaa vastaan? Välttelevätkö he kuolevaista kohtaloaan? Rakentavatko he temppeleitä, kaarisiltoja, katakombeja ja bunkkereita? Tavoittelevatko he jumaluutta?

Painovoimaa sinänsä voidaan pitää varsin heikkona maailmankaikkeudessa vaikuttavana voimana, ja se häviääkin kirkkaasti esimerkiksi atomiytimen vuorovaikutusvoimille. Asiaa voi jokainen itse kokeilla hyppäämällä alas seitsemännen kerroksen parvekkeelta. Jos atomin vuorovaikutusvoimat häviävät painovoimalle, katu alas mätkähtäessäsi väistää ja jatkat putoamistasi kadun läpi kohti maan keskipistettä. Jos niin ei käy, ydinvoimat voittavat. Ihmisen halu oppia atomifysiikkaa on ollut ehtymätön.

”Ajatuksista ei mene veroa”[21]

Entä miksi yrittää yhteyttä avaruuteen, kun suurin osa ihmisistä ei saa eikä halua yhteyttä edes omiin naapureihinsa? Vastaus voi kertoa piilotajunnan reaktiosta erakoitumisen ihanuuteen ja zarathustralaisesta ”kauimmaisenrakkaudesta”.[22] Mutta se puoltaa myös todellisuustajunsa säilyttävää realismia. Olisi suuruudenhullua olettaa, että me olemme maailmankaikkeuden ainoat elolliset olennot, kun pelkäs-

tään omaan linnunratajärjestelmäämme on arvioitu sisältyvän noin 100 000 000 000 kiintotähteä, joista usean ympärillä pyörii pieni planetaario.[23] Muut vastaavanlaiset galaksit näkyvät kaukoputkella vain usvaisena sumupilvenä.

Koetan lopuksi vastata kysymykseen, jonka Erich von Däniken on esittänyt teoksensa nimessä: ”Tulimmeko tähtien takaa?” Ainakin omaan tietoisuuteeni humahtaa epäilys, entä jos hän on sittenkin oikeassa ja asiat ovat niin kuin newyorkilainen DJ Moby sepittää laulunsa sanoissa: ”*We are all made of stars.*”[24] Minkä tähden takaa minä siis tulen? Mobyn takaa, Esa Saarisen takaa, lumiukon vai joulupukin takaa? Juuri tämä on sitä ihmiselon satua ja taikaa, jonka lumouksella ei ole äärtä eikä rajaa. Mutta siitä olen varma, että von Dänikenin naturalistista realismia kannattaa tutkia tarkemmin.

Naturalismin käsitteellä on tietenkin useita eri merkityksiä, eikä kenenkään vakaumuksellisen naturalistin pidä masentua tavasta, jolla eleganssin tavoittelu hänen mielestään dominoi älyä ja informaatiosisältöä tekstissäni. Esimerkin sanan ”naturalismi” monipuolisuudesta antaa Helsingin Pihlajasaareen johtavan laiturin kupeeseen kiinnitetty opaskartta, jossa kerrotaan, että saarelta löytyy myös ”nudistiranta naturalisteille”.

Mitä yliluonnollisiin ilmiöihin tulee, itse uskon rakkauden suuren mysteerion lisäksi lähinnä kahteen. Toinen on Ison Roobertinkadun kummitus, joka minun ja muiden porvarien nukkuessa kylvää öisin kävelykadulle rikkinäistä lasia, suolenpätkiä ja villisian kuona-aineita. Räyhähenki lienee karannut jostain lähitienoon ruumisarkkuliikkeestä. Toinen on noitalause *principium triplex reditus*, joka sanoo, että kaikki itsestäsi lähtevä hyvä ja paha tulevat kolminkertaisina takaisin. Ongelmana on vain se, mistä hyvää ja pahaa riittää niin paljon, että ne ihmisten välillä aina moninkertaistuvat. Pulma on sama kuin sielunvaellusopissa: miten sieluja riittää enää kaikille, kun ihmisten määrä on historian kuluessa kasvanut? Ovatko sielut jakautuneet, tai onko osa ihmisistä nykyisin kokonaan ilman sielua? Vastaavasti hyönteisten määrä on vähentynyt. Ehkä suurella osalla ihmisistä on nyt hyttysen sielu.

VIITTEET

1. Erich von Däniken teoksessaan *Tulimmeko tähtien takaa?* (1973 [1972], s. 37).
2. Ks. edellä mainitun teoksen lisäksi esimerkiksi von Dänikenin kirjaa *Kaikuja avaruudesta* (1974 [1973]).
3. Auringonjumalalle omistettu Ra I puolestaan upposi Barbadoksella. Vuonna 1951 Oscar-palkittu Thor Heyerdahl kertoo vuosimallia 1500–1000 eaa. edustaneilla laivoilla tekemistään matkoista teoksessaan *Ra – Kaislaveneellä yli Atlantin* (1970). Dokumenttialan elokuvapalkintoon johtaneesta purjehduksesta voi lukea Heyerdahlin teoksesta *Kon-Tiki – Lautalla yli Tyynenmeren* (1981 [1947]).
4. Charles Darwin teoksessaan *Lajien synty* (1913 [1859], s. 493–494).
5. Tiedemiehet arvelevat maapallon iäksi noin 4000 miljoonaa vuotta, mikä lienee arvoltaan varsin katoavaa tietoa, kun aikaa ja sen kulumistakin on pidetty nykyään kovin suhteellisena.
6. Laatan ja luotaimen kuva löytyy esimerkiksi Erich von Dänikenin teoksesta *Kaikuja avaruudesta* (1974 [1973], s. 163).
7. Emt., s. 162.
8. *Independent Day* -elokuvan päivää odottavat voivat nukkua vielä yönsä rauhassa, sillä tuhansia kilometrejä tunnissa kiitävä sondi ohitti Pluton vasta vuonna 1987. Saganin mielikuvituksesta ks. esim. hänen teostaan *A Demon Haunted – Science as a Candle in the Dark* (1996).
9. Ks. Stephen Jay Gouldin ja Richard C. Lewontinin artikkelia ”Pyhän Markuksen kirkon holvikolmiot ja panglossinen paradigma – Adaptionistisen ohjelman kritiikki” teoksessa *Biologian filosofian näkökulmia* (1998, s. 121–125).
10. Sopraano Tarja Turusen tulkitsema ”*Pharaoh sails to Orion*” löytyy Nightwishin albumilta *Oceanborn* (1998).
11. William S. Burroughsin *The Wild Boys – A Book of the Death* ilmestyi vuonna 1969.
12. Jung 2002 [1958].
13. Paul Oakenfold teknoluomuksessaan ”*Hypnotized*”; albumilla *Bunkka* (2002).
14. von Däniken 1973 [1972], s. 14.
15. Emt., s. 77.
16. Emt., s. 209.
17. Vuonna 1867 ilmestyi Karl Marxin teoksen *Das Kapital* ensimmäinen osa.
18. Darwin 1913 [1859], s. 595–596.
19. Professori Matti Bergström TV1:n esittämässä puheenvuorossa, joka nähtiin Jyri Puhakaisen *Persoonan kieltäjät* -teosta käsittelevässä *Kaken Pesula* -ohjelmassa 22.11.1998.
20. Carl Gustav Jung esitelmässään ”Unien analyysi käytännössä” kokoelmateoksessa *Kohti totuutta – Poleemisia esseitä* (1991 [1983], s. 71).
21. Erich von Däniken teoksessaan *Tulimmeko tähtien takaa?* (1973 [1972], s. 76).
22. Vaihtoehtoa lähimmäisenrakkaudelle Friedrich Nietzsche etsi teoksessaan *Näin puhui Zarathustra* (1995 [1891], s. 78).
23. Järjen ja suhteellisuudentajun säilyttämiseksi sanottakoon, että Suomen Tasavallan rämäpäinen valtionvelka on vain noin 65 000 000 000 euroa. Tähtitiede on edelleen taloustiedettä runollisempaa.
24. Moby laulussaan ”*We are all made of stars*”; albumilla *18* (2002).

KIRJALLISUUS

Aristoteles, ”Taivaasta”. *Teokset*, osa IV. Suom. Petri Pohjanlehto, alkut. *De caelo*. Helsinki: Gaudeamus, 2003.

Burroughs, William S., *Hurjat pojat – Kuolleiden kirja*. Suom. Kari Lempinen, alkut. *The Wild Boys – A Book of the Death*, 1969. Helsinki: Odessa, 1983.

Darwin, Charles, *Lajien synty luonnollisen valinnan kautta eli luonnon suosimien rotujen säilyminen taistelussa olemassaolosta*. Suom. A. Koskimies, alkut. *The Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favored Races in the Struggle of Life*, 1859. Hämeenlinna: Karisto, 1913.

Däniken, Erich von, *Kaikuja avaruudesta*. Suom. Taisto Nieminen, alkut. *Meine Welt im Bildern*, 1973. Helsinki: Kirjapaja, 1974.

---, *Tulimmeko tähtien takaa?* Suom. Taisto Nieminen, alkut. *Aussat und Kosmos,* 1972. Helsinki: Kirjapaja, 1973.

Gould, Stephen Jay and Richard C. Lewontin, ”Pyhän Markuksen kirkon holvikolmiot ja panglossinen paradigma – Adaptionistisen ohjelman kritiikki”. Teoksessa: M. Sintonen (toim.), *Biologian filosofian näkökulmia*, s. 121–142. Helsinki: Gaudeamus, 1998.

Heyerdahl, Thor, *Kon-Tiki – Lautalla yli Tyynenmeren*. Suom. Oiva Talvitie, alkut. *Kon-Tiki*, 1947. Helsinki: Tammi, 1981.

---, *Ra – Kaislaveneellä yli Atlantin*. Suom. Toini Havu, alkut. *Ra – Ekspedisjonen*, 1970. Helsinki: Tammi, 1970.

Jung, Carl Gustav, *Flying Saucers – A Modern Myth of Things Seen in the Sky*. Alkut. *Ein moderner Mythus – Von Dingen, die am Himmeln gesehen werden*, 1958. London: Routledge, 2002.

---, *Kohti totuutta – Poleemisia esseitä*. Suom. Mirja Rutanen, toim. Franz Alt, alkut. *Das C. G. Jung Lesbuch*, 1983. Helsinki: WSOY, 1991.

Marx, Karl, *Pääoma*, osa 1. Suom. anonyymi, alkut. *Das Kapital*, 1867. Moskova: Kustannusliike Edistys, 1974.

---, ”Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset”. Teoksessa: Engels, F. ja K. Marx, *Valitut teokset*, osa 1. Moskova: Kustannusliike Edistys, 1978.

Nietzsche, Friedrich, *Näin puhui Zarathustra – Kirja kaikille eikä kenellekään*. Suom. J. A. Hollo, Aarni Kouta ja Otto Manninen, alkut. *Also sprach Zarathustra – Ein Buch für alle und keinen*, 1891. Helsinki: Otava, 1995.

Sagan, Carl, *A Demon Haunted – Science as a Candle in the Dark*. London: Headline, 1996.

Waltari, Mika, *Sinuhe egyptiläinen*. Alkut. 1945. Helsinki: WSOY, 2003.

Muut lähteet

Independence Day. Ohj. Roland Emmerich. DVD-elokuva. 20th Century Fox, 1996.

Kaken Pesula. Ajankohtaisohjelma. Oy Yleisradio Ab TV1, 22.11.1998.

Matrix. Ohj. Andy Wachowski. DVD-elokuva. Sandrew Metronome, 2000.

Moby, ”We are all made of stars”. CD-albumilla: Moby, *18*. Mute Records, 2002.

Nightwish, ”Pharaoh sails to Orion”. CD-albumilla: Nightwish, *Oceanborn*. Spine-Farm Records, 1998.

Oakenfold, Paul, ”Hypnotized”. CD-albumilla: P. Oakenfold, *Bunkka*. Mushroom Records, 2002.

Star Wars – Episode 6. Ohj. George Lucas. DVD-elokuva, alkut. 1983. Lucas Film, 2001.

II

TIEDE

JA

VALTA

Heidegger – Sankarini!

Mistä kiistaa käytiin?

Saksalainen filosofi Martin Heidegger (1889–1976) oli viime vuosisadan tärkeimpiä ajattelun suunnannäyttäjiä. Hän on tullut kuuluisaksi muun muassa länsimaista tiedetraditiota koskevasta kritiikistään, jossa hän arvostelee systeemiteoreettisesti motivoitunutta filosofiaa inhimillisen olemassaolon unohtamisesta. Heideggerin esittämä teknologiakritiikki on ollut suureksi osaksi ansaittua, ja kehityksen kehittyessä sen arvo on vain noussut. Hänen kuvauksensa ydinvoimatekniikan ja bioteknologian siunauksista ovat osuneet nappiin.

Samalla kun analyyttisetkin filosofit ovat alkaneet tuntea kiinnostusta Heideggerin ajattelua kohtaan, hänen merkityksensä on havahduttu huomaamaan myös Suomessa, aivan niin kuin Nietzsche-tutkijana tunnetuksi tullut professori Tarmo Kunnas toteaa. Hänen mukaansa suomalaisen filosofian angloamerikkalaista painottumista lieventää se, että Heideggerin ympärillä on jo aiemmin esiintynyt muutamia ”asian harrastajia”, muiden muassa professorit Arto Haapala ja Juha Varto.[1] Kiinnostuksen heräämisen tärkein tekijä lieneekin eksistenssifilosofien oma aktiivisuus. Merkkeinä siitä ovat Heideggerin teoksen *Oleminen ja aika* ilmestyminen suomeksi vuonna 2000, Juha Himangan kirja *Se ei sittenkään pyöri* (2002) sekä omassa teoksessani *Dialoginen filosofia* (2003) esittämäni fenomenologisen filosofian uudelleentulkinnat ja -arviot. Arto Haapalan toimittaman artikkelikokoelman nimi ”Heidegger – Ristiriitojen filosofi” (1998) tosin on analyyttisten filosofien kantaa ilmentäen edelleenkin varauksellinen. Heidegger ei ollut suinkaan ristiriitainen tai ristiriidoille altis filosofi, vaikka häntä koskevat *tulkinnat* voivatkin olla ristiriitaisia.

Sitä mukaa kun Heideggerin tapa tehdä filosofiaa on rehabilitoitu myös filosofisten valtavirtojen piirissä, epäluottamuksen varjo on poistunut hänen persoonansa yltä. Heidegger joutui omana aikanaan ankaran tiedepoliittisen vyörytyksen kohteeksi. Häntä itseään on arvosteltu kovin sanoin, niin kuin terävälle kulttuurin kriitikolle usein käy. Varsinkin monet analyyttiset systeemifilosofit, marxistit ja postmodernistit ovat esittäneet epäilyksiä Heideggerin altistumisesta poliittisille seikkailuille 1930-luvun Saksassa. Kiistaa käytiin halki vuosikymmenten.

Heideggerin hiljaisuus

Vaikuttavimmin Heideggerin filosofiaa yritettiin mustamaalata viittaamalla yhteyksiin, joita hänellä oli Saksan Kansallissosialistiseen Työväenpuolueeseen 1930-luvun alussa. Esimerkiksi Philippe Lacoue-Labarthe (1981) on epäillyt Heideggeria identifioitumisesta natsistiseen liikkeeseen,[2] mutta varsinaisen mylläkän aloitti Heideggerin opiskelijana 1960-luvulla toimineen chileläisen Victor Faríasin vuonna 1987 julkaisema syytöskirja *Heidegger et le nazisme,* jonka Hans-Georg Gadamer, Jacques Derrida ja Hugo Ott tuomitsivat heti raa'aksi ja ylimalkaiseksi. George Stenerin *Heidegger*-teoksen suomentaja Tere Vadén puolestaan on päätynyt niinkin jyrkkään arvioon, että Heidegger oli vakaumuksellinen natsi elämänsä loppuun asti.[3]

Käsitykset Heideggerin poliittisista mielipiteistä on tuettu lähinnä siihen tosiasiaan, että hän toimi kotikaupunkinsa Freiburgin yliopiston rehtorina lukuvuonna 1933–1934, jolloin kansallissosialistit olivat nousseet valtaan. Osallisuus yliopistolaitoksen tehtäviin ei kuitenkaan välttämättä merkitse kovin läheistä sitoutumista vallalla oleviin poliittisiin ideologioihin. Heidegger myös suorin sanoin kieltäytyi hänelle myöhemmin tarjotusta professorinvirasta, joka sijaitsi poliittisen vallan keskipisteessä, Berliinissä. Tiukkasanaisimmin Heideggeria on syytetty hänen lausahduksestaan, jonka mukaan Adolf Hitler on Saksan valtakunnan yksi ja ainoa totuus.[4] *Der Spiegel* -lehden kohutussa haastattelussa vuodelta 1966 Heidegger tosin kieltäytyi "enää ajattelevansa" tämän *omana aikanaan* mitä todenperäisimmän maailmaa koskevan väitteen mukaisesti.[5] Kyseinen lause, joka Heideggerin on väitetty esittäneen rehtoraattipuheessaan *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* vuonna 1933, oli tosiasiassa ilmestynyt Freiburgin paikallisessa opiskelijalehdessä, jonka luotettavuusarvo on jo sinänsä kyseenalainen. Lausahduksen voi nähdä ironisena sikäli, että diktaattorin asemassa oleva Hitlerhän muodosti yhden ja ainoan totuuden, ja kieltäytyminen allekirjoittamasta väitettä enää 1960-luvulla puolestaan hyödyntää Heideggerille tärkeää eriaikaisuuden teemaa.

Muita kannanottoja, joissa Heideggerin on epäilty altistuneen natsien poliittiselle toiminnalle, ovat väitteet, joiden mukaan hän olisi koettanut rajoittaa edeltäjänsä Edmund Husserlin kirjastonkäyttöoikeutta tämän ollessa eläkkeellä.[6] Herrojen välisen etääntymisen ja mahdollisen välirikon perusteeksi on mainittu myös filosofisia mielipide-eroja. Niiden taustalla oli Heideggerin halu elävöittää fenomenologista ajattelua irrottamalla sitä saksalaisen idealismin kahleista. Ne, jotka ovat halunneet korostaa fenomenologisen filosofiaperinteen yhtenäisyyttä, ovat puolestaan viitanneet siihen, että Heideggerin omistuskirjoitus opettajalleen Husserlille on yhä paikoillaan *Sein und Zeitin* myöhemmissäkin painoksissa, vaikka SA:n virkamiehet esittivät sitä

sota-aikana poistettavaksi. Vuoden 1941 painoksesta omistus poistettiinkin, mutta jo seuraavasta eli kuudennesta painoksesta lähtien se on ollut alkuperäisellä paikallaan. Jarruttelu ja halu kiistää tutkimusresursseja näyttävät olevan osa kaikkea tiedepolitiikkaa myös nyky-Suomessa ilman, että kukaan pitää sitä fasismina. Onkin kummallista, miksi marxilaisesti motivoitunut tutkijakunta on saanut moittia ”oikeistolaisiksi” miellettyjä filosofeja ja sitoutua omalla luvallaan poliittisesti, mutta jos joku filosofi on esittänyt yhdenkin kansallishenkisen näkemyksen, samat tahot ovat haukkuneet häntä heti natsiksi.

Kysymykseen siitä, miksi Heidegger ei paennut Frankfurtin piirin filosofien tavoin ulkomaille natsien noustua valtaan, on esitetty erilaisia vastauksia. Kriitikoiden mielestä filosofi, joka ei väisty poliittisen vallan edessä, ei ole hyvä ihminen. Missään tapauksessa Heidegger ei koskaan osallistunut natsien toimeenpanemiin käytäntöihin, ellei sellaiseksi lasketa Heideggerin sotakomennusta, jonka aikana hän toimi työprikaatissa poteronkaivajana – tehtävässä, joka filosofille mainiosti sopi. Vastaavalla tavoin Heideggerilta vaikutteita saanut Jean-Paul Sartre (1905–1980) toimi sota-aikana puhelinvaihteen hoitajana.

Kysymys Heideggerin mahdollisesta sitoutumisesta kolmannen valtakunnan poliittiseen ideologiaan, hallintoon tai toimintaan ei ratkea immanentteja tosiasioita eikä mielipiteitä vertailemalla. Heidegger ei tehnyt tuona aikana mitään sellaista, mitä kuka tahansa posti- ja lennätinvirkailijana toimiva filosofi ei olisi joutunut tekemään, mikäli halusi jäädä asuttamaan omaa maataan. Heideggerin ajattelua ei siis pidä verrata esimerkiksi natsien pääideologina toimineen Alfred Rosenbergin poliittiseen juonenpunontaan, joka löysikin matkansa pään hirsipuusta. Kenties juuri tuontapaisesta lopputuloksesta syntynyt pelko ohjasi Heideggeria pidättäytymään kaikista poliittisista kannanotoista jo 1930-luvun puolivälin jälkeen, mutta erityisesti sotaa seuranneina vuosina. Mikä tahansa kannanotto olisi voitu tulkita hänen vahingokseen, ja niinpä Heidegger varoi puuttumasta sanallakaan puoluepolitiikkaan koko loppuelämänsä aikana. Samasta syystä Heidegger jäi syrjäseudulle ja kulki mieluummin peltoteitä kuin valtateitä sekä ennen sotaa että sodan jälkeen.

Heideggerin tapaa vaieta oman maansa historiasta on arvosteltu laajasti. On muun muassa huomautettu, ettei Heidegger milloinkaan *tuominnut* natsismia. Tämän on selitetty johtuneen joko Heideggerin tuntemasta pelosta, hänen kunnioituksestaan sodassa surmansa saaneita maanmiehiään ja muita ihmisiä kohtaan, tai sitten sitä on pidetty merkkinä Heideggerin oletetusta vakaumuksesta.

Heideggerin omalta kannalta katsoen menneisyyden kieltäminen olisi ollut itsepetoksen muoto. Hänen edustamansa filosofian valossa menneen kieltäminen ja tuomitseminen olivat halpoja ratkaisuja. Mikä onkaan sen helpompaa kuin esiintyä takinkääntäjänä: koettaa kiistää mahdolliset virheet ja aloittaa likapyykinpesu torjumalla vähäinenkin

osallisuus niihin? Kun ihmiseen kerran lyödään jokin leima, ei se pesemällä pois lähde. Niinpä laajat vuodatukset poliittisten tyhmyyksien vuosista olisivat voineet tulla tulkituiksi syyllisyyden tunnustuksiksi. Sellaisina ne olisivat olleet omiaan lisäämään itseen kohdistuvia aiheettomia epäilyksiä. Myöskään Heideggeria *arvostelleet* tahot eivät näytä luopuneen *omista* aatteistaan edes sotien jälkeen vaan uskonevat kannattamiensa poliittisten järjestelmien paluuseen, vaikka niin kommunismi kuin sosialismikin ovat osoittautuneet maailmanhistorian suurimmiksi poliittisiksi erehdyksiksi. Heideggerista saattoi tuntua siltä, että vasemmistolainen 1960-luku tuomitsisi hänet joka tapauksessa, sanoipa hän mitä tahansa. Niinpä hän katsoi paremmaksi tulla moitituksi sen vuoksi, ettei hän sanonut sota-ajan asioista mitään, kuin joutua arvostelluksi pelkän kinasteluun antautumisen vuoksi.

Filosofian virallisuus ja epävirallisuus

Kaikesta edellä sanotusta huolimatta kiinnostava kysymys on edelleen se, mikä oli Heideggerin lopullinen kanta natsismin ideologiaan. Vuoden 1933 hallintopuheen lisäksi hänen filosofisista teksteistään, joiden yhteenlaskettu määrä lähestyy standardieditiossa sadan kappaleen lukua, ei löydy mitään natsismiin viittaavaa, ellei sellaisena pidetä Heideggerin tapaa valita muutamien luentojensa teemat "sallittujen" filosofien ja aiheiden piiristä. Heitä edustivat muiden muassa Nietzsche ja Hölderlin. Silti Heidegger ei näytä nauttineen valtapitäneiden suosiota erottuaan rehtorinvirasta heti nimitystä seuranneena vuonna. Professori Lauri Rauhala on kirjoituksessaan "Filosofinen epänatsi Martin Heidegger" (1992) huomauttanut Heideggerin joutuneen viettämään aikaa jopa kotiarestissa poliittisen epäluotettavuutensa vuoksi. Pelkkä viranomaistoimi akateemisen laitoksen piirissä ei siis kerro tässäkään tapauksessa mitään filosofista itsestään.

Heideggerin poliittisista sitoumuksista ei voida nykytiedon valossa esittää muuta johtopäätöstä kuin se, että hänen suhteensa viranomaisvaltaan rajoittuu hänen toimimiseensa filosofin virassa 1930-luvulla ja 1940-luvun alussa. Se, onko virallisformaalia asemaa yliopistolaitoksessa pidettävä sitoutumisena vallitsevaan poliittiseen ideologiaan, onkin sitten visainen tiedepoliittinen kysymys. Heideggerin tappioksi voitaneen lukea eräät hänen 1930-luvun alussa esittämänsä kansallismieliset sympatiat, joiden vaikutus tosin jäi sekä Heideggerin omassa mielessä että monien muiden aikalaisten keskuudessa lyhytaikaiseksi. Ajatus kotiseutuun kiinnittyvästä kansallisesta filosofiasta ilmensi hänen toivettaan löytää omalta maaperältä jotain sellaista alkuperäistä ja omintakeista viisautta, joka kelpaisi vastustamaan niin lännestä tulvivaa pinnallisuutta kuin idästä vyöryvää raakuutta.

Eurooppalaisen kansallishengen nousua onkin usein selitetty nimenomaan kommunistisen diktatuurin vastavaikutukseksi.

Heidegger piti saksan kieltä tunnetusti korkeassa arvossa ja katsoi filosofisen ajattelun kotiutuneen parhaiten juuri omaan kieleensä. Ajatus on myös yleistettävissä katsomalla, että filosofia säilyy semanttisesti rikkaana, kun sitä voi harjoittaa omalla äidinkielellään. Kotikielen merkitykseen ja arvoon onkin helppo uskoa, kun tutustuu tapaan, jolla angloamerikkalaisen kieli-imperialismin sisäistäneet nykytieteenharjoittajat esiintyvät kielipuolipotilaina kansainvälisissä seminaareissa. Kansallishenkisyys puolustaa vähemmistökielten eloonjääntiä, ja siksi Heideggerin kansallisfilosofiset pyrkimykset voidaan tulkita hänen ansioikseen.

Viranomaisyhteyksissä esittämiensä kannanottojen ohella Heidegger on tunnettu erityisesti viranomaisfilosofian vastaisuudestaan. Hänellä olikin paljon annettavaa filosofian kehitystä ja filosofien omaa itseymmärrystä ajatellen. Husserlin oppilaana Heidegger lukeutui fenomenologisen filosofiaperinteen piiriin, ja hänen omaa filosofiakäsitystään voidaan kutsua eksistenssifenomenologiseksi. Se hyödynsi myös hermeneutiikkaa, joka on 1800-luvulta alkaen tunnettu tekstien tutkimukseen, ihmisten keskinäiseen ymmärtämiseen ja tieteenfilosofiaan liittyvänä tulkintametodina. Sen mukaisesti historiaa, kulttuurin ilmiöitä ja todellisuuden kokonaisuutta pyritään tarkastelemaan pitäen silmällä ihmisyksilöiden persoonallista merkitystenantotapaa. Tämä tapahtuu analysoimalla paitsi kohteen ominaisuuksia, myös tutkijan omaa maailmankuvaa, toisin sanoen pyrkimällä ”sulkeistamaan” (*die Einklammerung*) tutkimuskohteeseen liittyvät esiymmärrykset ja maailmalliset intressit ”fenomenologisessa epookissa”.

Sana ”epookki” juontaa juurensa kreikan kielen sanasta ”*epokhé*”, ja se tarkoittaa ”kannanotosta pidättäytymistä”. Hermeneuttisen tulkinnan katsotaankin tapahtuvan kehämäisesti, jolloin tutkija lähestyy kohdettaan omat ymmärtämisen tapansa tiedostaen ja mielipiteensä pois sulkien. Saavutettuaan kohteestaan tietyn käsityksen hän voi verrata hänelle syntynyttä ymmärrystä aiempiin käsityksiinsä ja tarkentaa niitä. Lähestyessään kohdetta uudestaan hänen näkemyksensä tarkentuvat edelleen niin, että ymmärtämisen kehä koko ajan laajenee. Keskeiseksi ongelmaksi on koettu kriteerien puute eli se, *mikä takaisi*, että ymmärtäminen etenee oikeaan suuntaan, toisin sanoen parempaan ymmärtämiseen.

Fenomenologinen tieteenfilosofia on vastannut tähän kysymykseen tarjoamalla kriteereiksi Edmund Husserlin filosofiasta periytyneitä ”ankaran tieteen” *(strenge Wissenschaft)* välineitään. Fenomenologisen reduktion tarkoitus oli redusoida eli palauttaa kohde alkuperäiseen kontekstiinsa niin, että siitä (epookin mukaisesti) suljetaan pois sen omaan olemukseen kuulumattomat merkitykset. Toisaalta voi olla paikallaan, että kohdetta pyritään ymmärtämään merkitysyhteyk-

siensä eräänä osana, ja siksi tutkijalla on oikeus ja jopa velvollisuus kuvitella, miltä tutkittava ilmiö näyttäisi, mikäli se esiintyisi vaihtoehtoisissa ympäristöissä. Tähän puolestaan viittaa fenomenologisen konstruktion ajatus. Joissakin tapauksissa tutkittavaa kohdetta ei ole enää olemassa tai se on vasta suunnitteilla. Filosofilla on siis lupa rakentaa mielessään jäljitelmä tai malli tutkittavasta ilmiöstä. Tämän hän voi tehdä luontevimmin silloin, kun fenomenologinen reduktio on jo tullut suoritetuksi. Fenomenologinen destruktio sen sijaan ei ole vaihe, joka yksinkertaisesti seuraisi reduktiota tai konstruktiota, vaan se on eräänlainen kriittinen asenne, joka liittyy niihin molempiin. Sen mukaisesti tutkija pysyy itsekriittisenä ja kysyy koko ajan itseltään, tekeekö hän tutkimustaan moraalisesti oikein, vai olisiko hänen toimissaan epäilyn tai arvostelun sijaa.

Heidegger hyödynsi ajattelussaan sekä hermeneuttista että fenomenologista filosofiaa. Eksistenssifilosofioille ominaista hänen lähestymistavoissaan oli huomion kiinnittäminen yksilön situaatioon: hänen elämäntilanteeseensa ja ympäristöönsä. Heidegger näki ihmisen perusluonteeltaan ymmärtävänä, tulkitsevana ja merkitysten maailmassa elävänä olentona, joka pyrkii koko ajan parempaan käsitykseen itsestään ja maailmasta. Husserlin muotoileman fenomenologisen metodin kehitysaskeleista Heidegger korosti piirrettä, joka liittyi ilmiöiden mahdollisuuteen paljastua omana itsenään, ilman tutkimusmetodeihin liittyviä pakonomaisia odotuksia. Juuri tähän kytkeytyi hänen oman ajattelunsa kokonaishanke: kääntää traditionaalisen filosofisen ajatteluperinteen suunta. Onnetonta Heideggerin mielestä oli se, että teknisesti motivoitunut länsimainen tiede oli pysähtynyt analysoimaan erillisten ja irrallisten ilmiöiden olemusta, mutta samalla se oli niin huumaantunut omasta menestyksestään, että filosofian kannalta perimmäinen kysymys todellisuuden olemisesta sinänsä oli jäänyt kysymättä. Tähän viitaten Heidegger puhui ”ajattelemisen unohtamisesta”. Siihen puolestaan liittyi teknokraattinen, pelkkiä hyötymisnäkökohtia, korostava tieteenihanne.

Heideggerin mielestä olisi ollut tärkeää pohtia, mitä oleminen ylipäänsä on ja mitä merkitsee se ihmeellinen tosiasia, että on jotakin. Niinpä hän katsoi, että löytääksemme filosofialle uuden, ihmisen eksistentiaalista rakennetta paremmin vastaavan alun, filosofian ja tieteen luonteen olisi muututtava. Termien ”filosofia” ja ”tiede” asemasta Heidegger käyttääkin omasta projektistaan mieluummin ajattelemisen (*das Denken*) nimeä. Hänen erottelunsa ”laskevan ajattelun” (*das rechnende Denken*) ja ihmisen olemassaoloa paremmin vastaavan eli ilmiöt ”silleen jättävän” ajattelun (*die Gelassenheit*) välillä on vaikuttanut laajasti filosofiaan.

Heideggerin kaavaileman uuden ajattelun tarkoituksena oli voittaa kartesiolaisen metafysiikan synnyttämä ajattelun ja kokemuksen kuilu, sillä kartesiolaisuuden hän näki johtaneen vain välineelliseen ratio-

nalismiin ja teknisesti painottuneeseen ihmiskuvaan. Vaikka Heideggeria on usein pidetty antiikin ihailijana, tosiasiassa hänen suhtautumisensa oli kriittistä myös klassiseen kreikkalaiseen filosofiaan ja tietokäsitykseen nähden. Sen sijaan saksalaiseen ajatteluun ja kieleen kätkeytyvä kysymys olemisesta ja olemisen mielestä olisi Heideggerin mukaan voinut tarjota tien hänen kaipaamaansa uuteen alkuun.

Heideggerin muotoileman ajattelun tarkoituksena ei tosin ollut kysyä minkään yksittäisen olevaisen ominaisuuksia. Niin tekisi aristoteelinen luokitteleva tiede, kun taas Heidegger pyrki ajattelun avainten löytämiseen pohtimalla inhimillisen olemisen perusrakennetta vuonna 1927 ilmestyneessä teoksessaan *Sein und Zeit*. Heidegger esitti systemaattisesti etenevässä tutkimuksessaan, että aina kun kysytään olemisen mieltä, päädytään kysymään ihmisen olemisen ja sitä kautta myös ajallisuuden kysymystä. Ajallisuuden kysymyksissä puolestaan on läsnä kuolema, jolle Heidegger uhrasi erityisen paljon huomiota teoksessaan, ja tässä suhteessa Heideggerin filosofiaa on pidetty harvinaisen rikkaana ja syvällisenä. Vaikka Heidegger tunnetaan myös kiinnostustensa kohteiden vaihtumisesta, *Sein und Zeitin* pohjustama kumous loi tärkeimmät suuntaviivat myös Heideggerin myöhemmälle tuotannolle.

Sein und Zeitin piti alun perin olla kaksiosaisen teoksen ensimmäinen osa, ja kiintoisaa on, mitä toinen osa olisi sisältänyt, jos Heidegger olisi sellaisen kirjoittanut. Julkaistu teos sisältää nyt vain ihmisen olemistavan ja ajallisuuden analyysin, kun jatkossa oli määrä purkaa auki historiallisesti ja ”destruktiivisesti” myös ontologista perinnettä aina Kantista ja Descartes’ta Aristoteleen aikaan. Erään kysymyksen on muodostanut se, voidaanko jälkeenpäin ilmestynyttä tuotantoa pitää kokonaisuudessaan tuona ”jatko-osana”. Olemiskysymys saattoi tulla ammennetuksi tyhjiin jo ensimmäisessä osassa, ja kirjoittajan mielenkiinnon voidaan sanoa tyhjentyneen jo siihen. Tämä merkitsee, että toinen osa tuskin olisi tarjonnut ”eksistentialismin Raamatun” lukijalle mitään uutta, ja teoksen yksityiskohtaista sisältöä tärkeämmäksi muotoutuikin sen yhteiskunnallinen vaikutus uusia uria avaavana ja ajatuksia herättävänä manifestina.

Psykologismista psykofasismiin?

Entä mitä merkitystä Heideggerin ajattelun sisällöillä ja päämäärillä oli hänen poliittisuutensa kannalta? Eräs kiintoisa näkökulma Heideggerin ajatteluun avautuu tulkitsevan psykologian kautta. Ne tutkijat, jotka ovat vaivautuneet perehtymään Heideggerin ajatteluun muutoinkin kuin vain suurennuslasilla, ovat kiinnittäneet huomiota kuolemaa koskevan tematiikan asemaan. Monet psykoanalyyttisesti motivoituneet sosiaalitieteilijät ovat pitäneet nekrofiilisiä kiinnostuksia

autoritaariselle persoonallisuudelle ominaisina. Esimerkiksi Erich Fromm on tulkinnut ihmisen rakkautta kuolemaan osaksi natsismin psykodynaamista rakennetta.[7] Hänen mukaansa Eros, Thantos ja niiden korskeista teemoista koostuva suuruudenhulluus veivät lopulta järjen kansalta, joka oli juuri vapautunut kirkon henkisistä auktoriteeteista. Juuri tätä ”vaarallista vapautta” ja johtajankaipuuta Hitler ja Stalin saattoivat käyttää hyväkseen kytkemällä koko kansankunnan omaan talutusnuoraansa. Frommin käsityksen mukaan taustalla ei vaikuttanut ainoastaan vapauden kyltymätön haave vaan myös ihmisen oman kuolematietoisuuden ahdistavuus ja siitä sikiävä halu löytää omalle olemassaololle turvallinen perusta. Tämän tulkinnan valossa Heideggerin filosofiaa ja erityisesti *Sein und Zeitin* tematiikkaa voidaan helposti pitää natsismin psykodynaamiselle rakenteelle otollisena lähtökohtana.

Yllä selitettyä tulkintaa voidaan kuitenkin pitää nurin niskoin seisovana, kuten useaa muutakin psykologisoivaa argumenttia. Fenomenologit Husserlista alkaen kritisoivat ilmiöiden tutkimista vain psykologisoivien kaleidoskooppien läpi, sillä niissä tapahtuva tulkinnallinen merkitysten muuntuminen oli omiaan peittämään itse asian, johon fenomenologit puolestaan tähtäsivät ”*Zu den Sachen selbst!* [Asioihin itseensä!]” -teesinsä mukaisesti. Puhuessaan ihmisen ajallisuudesta Heidegger ei hekumoinut kuolemalla. *Sein und Zeit* on hienovaraisimpia esityksiä ihmisen ajallisesta, kuolevaisesta ja katovasta luonteesta. Siinä ei ole mitään makaaberia eikä mitään kiihkoilevaa. Sekä Hitleriä että psykoanalyytikoita voidaankin pitää yhtä lailla epäonnistuneina antiikin tutkijoina. Heideggerin ajattelu lienee ymmärretty yhtä pahasti väärin kuin Friedrich Nietzsche aikoinaan. Myöskään hänen edustamansa ”myöntävä ajattelu” (*Jasagen*) ei ollut alistumista muiden johdettavaksi vaan edusti filosofin oikeutta sanoa *omalle itselleen* ”kyllä”.

Nietzscheltä on lähtöisin myös lause, joka sopii kuvaamaan sekä Heideggerin että hänen oman filosofiansa pinnallisia väärinymmärtäjiä: ”Kavalin tapa vahingoittaa jotakin asiaa on se, että puolustetaan sitä tahallisesti virheellisillä perusteilla.”[8] Myös Heideggeria on puolustettu ja vastustettu usein pelkältä poliittiselta pohjalta. Parempaan tulokseen olisi päästy suostumalla ymmärtämään Heideggerin filosofisia ja tiedekriittisiä motiiveja. Heidegger oli myös monella tavoin ironinen ajattelija, jonka lausahduksia ei pitäisi tulkita suoraviivaisesti tai korostetun psykoanalyyttisesti. Tunnetun esimerkin tarjoaa hänen toteamuksensa ”Enää vain Jumala voi meidät pelastaa”, joka on kirjattu *Der Spiegel* -lehdessä ilmestyneen haastattelun otsikkoon. Tätä lausetta voidaan pitää pikemminkin eräänlaisena voimattomuuden tunnustuksena teknologisen ylivallan ja poliittisen manipulaation edessä kuin sellaisena poliittisen syyllisyyden tunnustuksena, jollaisena hänen kriitikkonsa ovat halunneet lauseen nähdä.

Heidegger-kriitikoiden autoritaarisuus

Heideggerin ajattelua on yleensä pidetty subjektin asemaa vahvistavana, mutta ovatpa eräät postmodernistit erehtyneet näkemään siinä myös tiettyä epäsubjektivismin kannatusta. He ovat tukeutuneet väitteissään siihen, että myöhäisfilosofiassaan Heidegger näki elämän kokonaisuuden pikemminkin ihmisen ja hänen ympäristönsä välisenä vuorovaikutuksena tai prosessina kuin pelkkänä yksilön olemisen kuvauksena. Esimerkin siitä tarjoaa Heideggerin kuuluisa tulkinta Maan (*die Erde*), Taivaan (*der Himmel*), Kuolevaisten (*Sterbliche*) ja jumalien (*Göttliche*) ”nelinpelistä” (*das Spiegel-Spiel*).[9] Sen tarkoitus oli muodostaa vaihtoehto humanismin ”yksikeskiselle” tarkastelutavalle, jossa ihminen asetettiin kaikkeuden keskukseen ja jota Heidegger kritisoi manipulatiiviseksi. Humanismi oli hänen mielestään samanlainen metafyysinen ismi kuin kaikki muutkin ideologiat. Sellaisena Heidegger piti myös filosofiaa, jonka tilalle hän suositteli ajattelemista. Ajattelemisen ja olemisen korostamisessa on yliyksilöllinen, epäsubjektiivinen ja persoonan vastainen vivahde, mutta subjektilla on kuitenkin välttämätön asema olemisen universaalien piirteiden ymmärtäjänä ja tulkitsijana.

Heideggerin filosofian kokonaispanos vahvistaa ja oikeuttaa persoonallista, yksilöllistä ja omaperäistä ajattelua paremmin kuin jälkistrukturalistien väitettä inhimillisen subjektin ”katoamisesta”. Se hyökkää myös naturalismille tyypillisiä tieteenihanteita, kuten objektivismia, tieteenharjoittajien keskinäistä anonymiteettia ja toinen toisellaan korvattavuutta vastaan. Viimeksi mainitut ovatkin sopineet varsin huonosti ihmis- ja yhteiskuntatieteisiin, niin kuin monet tieteenharjoittajat nykyisin myöntävät ja fenomenologista filosofiaa kohtaan tunnettu kiinnostus osoittaa. Myös ollessaan inhimillisen tietoisuuden oikeuttamista Heideggerin ajattelu ei edusta omaan itseensä sulkeutuvaa solipsismia, vaan se on kuvausta olemisemme ja situaatiomme välttämättömistä ehdoista.

Heideggerin tieto-opillisen ja subjektin asemaa koskevan ajattelun oikea paikantaminen on tärkeää hänen filosofiansa poliittisten merkitysten kannalta. Samalla kun Heideggerin ajattelu oli ihmisyksilön omaa asemaa ja vastuuta korostavaa, se artikuloi vastalauseen natsismin eräälle käyttövoimalle: kollektivistiselle massakulttuurille. Mutta Heideggerin filosofiaa voidaan pitää auktoriteettiuskon vastaisena myös siinä tapauksessa, että se tulkitaan ”epäsubjektivistiseksi”. Juuri ne Heideggerin kriitikot, jotka ovat vaatineet häneltä ehdottomia totuuksia, erehtymätöntä viisautta ja objektiivisuutta, ovat *itse* syyllistyneet auktoriteettikeskeiseen ajatteluun ja hyödyntäneet omassa ajattelussaan juuri sitä taustadynamiikkaa, joka oli ominaista johdettavaksi alttiille persoonallisuudelle. Sen mukaisesti nämä kriitikot

vaativat kaikilta ihmisiltä jumalallista erehtymättömyyttä (ymmärtämättä vaatia sitä itseltään), mikä tekee heistä itsestään joko autoritaarisia johtajia tai alttiita johdettaviksi. Etiikan ja moraalin kannalta subjektivismin myöntäminen voisikin olla parempi vaihtoehto kuin sen idealisoiva kiistäminen, sillä myönnettyinä ja tunnustettuina inhimilliseen näkökulmaan liittyvät mielipide-erot ja tendenssit voivat vaikuttaa vähemmän haitallisesti kuin peiteltyinä tai kiistettyinä.

Massakulttuurin arvosteleminen totalitarismien kritiikkinä

Entä missä valossa Heideggerin niin sanottu myöhäisfilosofia ja hänen asemansa näyttäytyivät sodan jälkeisinä vuosina? Liittoutuneiden miehityshallinto pidätti Heideggerin hänen professorinvirastaan vuonna 1945 ja asetti hänet *Lehrverbotiin*, luennointikieltoon. Päätös tosin muutettiin 56-vuotiaan filosofin eläkkeelle siirtämiseksi ranskalaisten vaatimuksesta. He olivatkin ymmärtäneet Heideggerin ajattelua paremmin kuin amerikkalaiset, englantilaiset ja venäläiset; olihan Heideggerin eksistenssifenomenologia innostanut ranskalaisia filosofeja ja kirjailijoita jo 1930-luvulla ja vaikuttanut Ranskan vastarintaliikkeen kautta myös kyseisen maan kansallisen filosofian kehitykseen. Heideggerin sallittiin palata professuuriinsa vuonna 1951, jolloin hänet nimitettiin kunniaprofessoriksi. Tämä ei kuitenkaan riittänyt palauttamaan Heideggerin arvostusta, vaan hän saattoi kokea itsensä nöyryytetyksi ja häväistyksi. Tapaus valottaa yleisemminkin sitä tosiasiaa, ettei sodan voittaneiden kirjoittama historia ole välttämättä entistä parempaa.

Kiintoisimmaksi teemaksi Heideggerin ”mystiseksi” tulkitusta myöhäisfilosofiasta nousi hänen esittämänsä teknologiakritiikki. Se on myöhemmin osoittautunut hyvin todellisuudentajuiseksi ja tulevaisuutta valaisevaksi. Luonnon salaisuuden avaaminen ja atomiytimen voimien valjastaminen oli Heideggerin mielestä modernin ajattelemattomuuden ilmausta. Ihminen osaa, taitaa ja hallitsee kyllä paljon mutta ei tiedä mitä tekee. Niinpä Heideggerin vetäytyminen Schwarzwaldissa sijainneen mökkinsä (*die Hütte*) rauhaan ei kuvasta ensisijaisesti hänen väistymistään syrjäytettynä, vaan se oli hänen ajattelunsa johdonmukainen seuraus. Oli sanottava omia motiivejaan tunnistamattomalle laskevalle ajattelulle ”*Good bye*”.[10]

Heideggerin voi sanoa joutuneen eräänlaisen tieteellisen ja poliittisen totaliteetin uhriksi. Totalitaristisia valtioita oli 1900-luvulla leimannut vauhti, teknologiausko ja mekanistis-materialistinen ihmiskuva. Natsismi, kommunismi, amerikkalaisuus ja kilpavarustelu eivät oikeastaan muuta olleetkaan kuin vauhdin, liikkeen ja aggressioiden palvontaa, mobilisaatiota ja massakulttuurin lumousta. Ne olivat joukkojen saattamista liikekannalle. Tässä valossa Heideggerin esittämä

laumasieluisuuden, joukkohenkisyyden ja kulutushysterian arvostele-
minen kohdistui tarkalleen natsismin taustalla vaikuttaneita yhteis-
kunnallisia tendessejä *vastaan*. Tuo sama totaliteetti jatkoi kuitenkin olemassaoloaan toisen maailmasodan jälkeen kilpavarustelun, massaturismin, ekokatastrofin ja ydinenergian muodossa, ja myös Heideggerin kriittiset äänenpainot yritettiin haudata taloudellis-teknisten intressiryhmien toimesta. Tieteen kehitys oli jättänyt jälkeensä niin eettisen ja yhteiskunnallisen kuin olemista itseäänkin koskevan tietoisuuden.

Mihin Heidegger-kiistaa tarvittiin?

Sekä Heideggerin tekstien lähilukeminen että syvällisempi tulkitseminen osoittavat, ettei hänen ajattelustaan löydy mitään natsi-ideologialle ominaisia piirteitä mutta kylläkin paljon siitä poikkeavia aineksia: ideoita niin entisten kuin nykyistenkin totaliteettien arvostelemiseen. Tässä suhteessa hänen ajatteluaan ovat edelleen kehitelleet hänen oppilaansa Emmanuel Levinas (1906–1995) ja Heideggerin assistenttina toiminut Hannah Arendt (1906–1975).[11] Juutalainen Arendt kutsui Heideggeria lähes palvovasti ”ajattelun salatuksi kuninkaaksi” vielä Yhdysvaltojen vuosinaankin eli aikana, jolloin hänestä oli tullut merkittävä itsenäinen filosofi.

Tärkeimpänä syynä Heideggerin ajattelua varjostaneisiin epäluuloihin voidaankin pitää hänen tapaansa tehdä ”fenomenologinen epookki” ja pidättäytyä häntä itseään koskevasta parranpieksennästä. Nähdäkseni kiistelyyn onkin ollut kokonaan muita kuin hänen omasta filosofiastaan johtuvia syitä. Mihin siis Heidegger-kiistaa on tarvittu? Tähän kysymykseen vastaaminen on vastaamista myös siihen, minkälaista filosofia nykyään on. Heideggerin ympärillä riehuneen erimielisyyden jäljet johtavat erilaisten *filosofiakäsitysten* väliseen kinasteluun, siihen, minkälaista filosofia saa olla. Ludwig Wittgensteinin tavoin Heidegger nostettiin järjettömän korkealle jalustalle siltä maanläheiseltä tasolta, jolla molemmat filosofit itse halusivat elää ajatuksiaan todeksi. Heistä molemmista on tekaistu retorisia keppihevosia, voimahahmoja, joiden selän taakse mennään piiloon ja josta sitten edustetaan mitä erilaisimpia käsityksiä. Auktoriteetteihin vetoaminen ja heidän syyttelemisensä on tavattoman tyypillistä kaikelle ritualisoituneelle tieteelle. Myös Heideggerista tehtiin kiistelyn lyömäase.

Monet analyyttiset filosofit ja systeemiteknokraatit koettivat pitkään kieltää eksistenssifilosofisen ja fenomenologisen ajattelun perustan vetoamalla Heideggerin ylle langetettuun poliittiseen varjoon. He pyrkivät kieltämään yksilöllisen, subjektiivisen ja elämyksellisen tiedonmuodostuksen roiskimalla niiden päälle natsismin kuraa. Kun välikappaleeksi valittiin ”epäluotettavaksi” leimattu Heidegger, kyse

oli henkilöön kohdistuvasta *ad hominem* -argumentista. Tosiasiassa lienee selvää, ettei mikään filosofinen ajatus kaadu filosofian henkilökohtaisuuden perusteella. Myös Heideggerin oman ajattelun sisältönä oli väite, että filosofian *pitääkin olla* kokemuksellista, elettyä ja persoonallisesti ajateltua – ja tieteen sellaista, jossa ihmisen ”maailmassa oleminen” (*in-der-Welt-sein*) ja hänen koko elämänyhteytensä (*die Lebenswelt*) tulevat huomioon otetuiksi. Tämä olisi tärkeää myös nykyisissä ihmis- ja yhteiskuntatieteissä, joita uhkaavat jälleen monet 1950-luvun teknistä ihmiskuvaa toistavat paradigmat. Niistä esimerkin tarjoaa kartesiolaista kahtiajakoa hyödyntävä kognitiotiede, jossa empiirinen ja positivistinen tutkimusote ovat julkilausuttuja perusasenteita.

Vaikka Heideggerin ajattelu oli hyvin maanläheistä, se ei ollut naturalistista. Se on kaukana myös nykyisistä realismin lajeista. Ollessaan olevaista ja sen olemismuotoja koskevaa ajattelua filosofia ei ollut Heideggerille ”todellisuuden perimmäisen rakenteen” etsimistä vaan olemassaolon inhimillisten merkitysten pohtimista. Niinpä Heideggerin oma realismi sai persoonafilosofioita lähellä olevan sisällön, kun taas materialismin systeemifilosofisista muodoista syntyi juuri tuota Heideggerin kritisoimaa metafysiikkaa, *oppia* olemassaolosta.[12] Heideggerin antipatioita kristinuskoa kohtaan voi puolestaan selittää se, että hän piti filosofian yli-intellektualisoitumista seurauksena hiekka-aavikoiden dualistisesta jumalakuvasta. Jako sieluun ja ruumiiseen vastasi myös modernin tieteen idealisoivaa luonnetta. Siihen liittyvä ontoteologinen metafysiikka sisälsi olevaista itseään koskevan kannanoton, jonka mukaisesti taivaan ja maan vastakohtaisuudesta juurensa juontava jumaluus valjastettiin olemassaoloa koskevan arvoituksen selitysmestariksi.[13]

Sen sijaan suomalaisten salokorpien ja kunnaiden jumalhahmot ovat huomattavasti moni-ilmeisempiä aina Ukosta Hiiteen – samoin kreikkalaisten jumalat, jotka kaskaiden ja undulaattien tavoin kujertelevat ja kuiskivat pinjapuiden ja sypressien suojissa. Heideggerin hampaissa narskuikin juutalais-kristillisen ajatteluperinteen ja muiden henkisten autiomaiden santa ja sora – tosin hän ei nojautunut tulkinnoissaan ympäristötekijöihin eikä muihinkaan naturalistisiin argumentteihin. Ontologinen jumalakuva puolestaan saattoi seurata mistä tahansa, vaikkapa keskivertoheteromiehen oidipaalisesta kompleksista, ja näiden suhteiden pohtimisessa onkin kiintoisaa tulkintahaastetta nykyaikaiselle filosofialle ja tieteentutkimukselle.

Sananvapauden totuusvakuutus

Heideggeria koskevien kannanottojen pääasiallinen mielenkiinto ei ole ollut vain siinä, mitä Heidegger ja hänen kriitikkonsa *tarkalleen ottaen*

sanoivat, vaan siinä, *mistä ne kertoivat*. Kriittistä ajattelua onkin aina tervehdittävä iloiten. Silti ihmettelen, miksi kukaan ei ollut huolissaan tieteenharjoittajien poliittisista sitoumuksista 1970-luvulla, jolloin eräät suomalaiset professorit tahtoivat muuttaa koko poliittisen järjestelmämme ja johdattaa maatamme sosialistiseen Suomeen. Stalinin hirmuteothan olivat tuohon aikaan jo kaikkien tiedossa. Heideggeria koskeva arvostelu puolestaan ei kerro ensisijaisesti hänen ajattelustaan eikä persoonastaan vaan siitä, mitä hänen arvostelijansa yleensä ajattelevat politiikasta.

Keskustelun vapaus lienee sisältöjä tärkeämpi arvo tieteessä, eikä sen tulisi johtaa argumentaatioresurssien kiistämiseen niin kuin erilaisissa *referee*-menettelyissä jatkuvasti käy. Myös sananvapauden rajoittamista voidaan pitää samantapaisena persoonan riistona, jollaisena Heidegger piti teollista maataloutta ja luonnon välineellistä hyödyntämistä. Vaatimalla ihmistä sanomaan jotain muuta kuin hän itse haluaa ajaudutaan tilanteeseen, jossa filosofit joutuvat selittelemään sanojaan jälkikäteen, kuten Heideggerille kävi

Vaikka Heidegger tunnettiin radikaalina filosofina, jonka poliittisista sitoumuksista on kiistelty paljon, yksimielisyys vallitsee nykyään siitä, että toisen maailmansodan jälkeen hänen radikalisminsa oli erilaista kuin 1930-luvun alussa. Kiinnostustensa aiheissa 1930-luvun lopulla tapahtunutta muutosta Heidegger on itse nimittänyt ”käänteeksi” (*die Kehre*). Politiikan, arkielämän ja filosofian yhteenkietoutuminen tai -kietoutumattomuus on muodostanut merkittävän filosofisen teeman paitsi Heideggerin ajattelua tutkittaessa, myös arvioitaessa koko viime vuosisadan filosofiaa. Tässä mielessä Heidegger saattaa olla sekä muutosten tulkki että niiden edustaja.[14]

VIITTEET

1. Tarmo Kunnas kirjoituksessaan ”Heidegger Suomessa” *Yliopisto*-lehdessä 3/2004 (s. 44). Ks. Juha Varton Heidegger-teosta vuodelta 1993.
2. Suomennos Philippe Lacoue-Labarthen artikkelista on julkaistu Arto Haapalan edellä mainitussa kokoelmassa (1998, s. 67–101).
3. Tere Vadén George Steinerin alun perin vuonna 1978 ilmestyneen teoksen *Heidegger* jälkisanoissa vuonna 1997 (s. 206).
4. Heidegger 1997, s. 177.
5. Martin Heidegger *Der Spiegel* -lehden haastattelussa, joka julkaistiin Heideggerin kuoleman jälkeen toukokuussa vuonna 1976. Heidegger 1997, s. 177.
6. Heidegger itse tuomitsi väitteen jyrkästi pitäen sitä panetteluna. Emt., s. 181.
7. Erich Fromm teoksissaan *Tuhoava ihminen* (1976 [1973]) ja *Vaarallinen vapaus* (1962 [1941]).
8. Friedrich Nietzsche *Iloisessa tieteessään* (1989 [1882], s. 134, ajatelma 191).
9. ”Neliyhteydestä”, josta Heidegger käyttää myös nimitystä ”*Geviert*” ks. hänen esseetään ”*Das Ding*” vuodelta 1950 kokoelmassa *Vorträge und Aufsätze* (1954), suom. ”Olio” (1996). Vastaava teema oli esiintynyt Heideggerin luennoissa *Taideteoksen alkuperä* (*Der Ursprung des Kunstwerkes*) jo vuosina 1935–1936, jolloin hän tosin puhui vielä ”kolmiyhteydestä”. Nämä luennot on julkaistu alun perin kokoelmateoksessa *Holzwege* (1950).
10. ”Laskevasta ajattelusta” ks. esim. Heideggerin vuonna 1955 pitämää ja vuonna 1959 ensi kerran julkaistua muistopuhetta säveltäjä Konradin Kreutzerille Heideggerin teoksessa *Silleen jättäminen* (1991). Otsakkeen takana on muinaisyläsaksaa oleva käsite ’*Gelâzsen*’, joka tarkoittaa ’todellisuuden sellaisekseen jättämistä’, ja ’antautumista’. Heidegger viittasi sillä tekniikan aikakauden jälkeen avautuvaan asenteeseen, jonka mukaisesti ihminen voi myöntyä näkemään, ettei tekniikan olemus sinänsä ole teknisesti ymmärrettävissä eikä hallittavissa.
11. Ks. Emmanuel Levinasin teosta *Totalité et infini* (1961) ja Hannah Arendtin teosta *Human Condition* (1958).
12. Metafysiikkakritiikkiään Heidegger esittää kaikkialla tuotannossaan. Ks. esim. vuoden 1935 luentoja sisältävää teosta *Einführung in die Metaphysik* (1953).
13. Ontoteologisesta metafysiikasta ks. esim. Heideggerin kirjoitusta ”*Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*” teoksessa *Identität und Differenz* (1957, s. 31–67).
14. Kirjoitus on julkaistu alun perin *Tiedepolitiikka*-lehdessä 4/2004.

KIRJALLISUUS

Arendt, Hannah, *Human Condition*. Alkut. 1958. Chicago: Chicago University Press, 1998.

Farías, Victor, *Heidegger et le Nazisme*. Lagrasse: Verdier, 1987.

Fromm, Erich, *Tuhoava ihminen*. Suom. Matti Kannosto, alkut. *The Anatomy of Human Destructiveness*, 1973. Helsinki: Kirjayhtymä, 1976.

---, *Vaarallinen vapaus*. Suom. Markku Lahtela, esip. Matti Luoma, alkut. *Escape from Freedom*, 1942. Helsinki: Kirjayhtymä, 1962.

Haapala, Arto (toim.), *Heidegger – Ristiriitojen filosofi*. Helsinki: Gaudeamus, 1998.

Hankamäki, Jukka, *Dialoginen filosofia – Teoria, metodi ja politiikka*. Helsinki: Yliopistopaino, 2003.

Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik*. Alkut. 1935. Tübingen: Max Niemeyer, 1953.

---, ”Enää vain Jumala voi meidät pelastaa”. Teoksessa: George Steiner, *Heidegger*, suom. Tere Vadén, s. 171–201, haastattelu *”Nür noch ein Gott kann uns retten”* vuodelta 1966, ensijulkaistu *Der Spiegel* -lehdessä 1976. Helsinki: Gaudeamus, 1997.

---, *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1950.

---, *Identität und Differenz*. Pfüllingen: Neske, 1957.

---, *Oleminen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen, alkut. *Sein und Zeit*, 1927. Tampere: Vastapaino, 2000.

---, ”Olio”. Suom. Reijo Kupiainen, alkut. ”Das Ding”, teoksessa: Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, 1954. *Niin & Näin* 4/1996, s. 54–60.

---, ”Die Selbstbehauptung der deutschen Universität”. Teoksessa: Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung des deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34 – Tatsachen und Gedanken*. Alunp. 1933. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.

---, *Silleen jättäminen*. Suom. Reijo Kupiainen, alkut. *Gelassenheit*, 1959. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. 19. Tampere: Tampereen yliopisto, 1991.

---, *Taideteoksen alkuperä*. Suom. ja alkusanat Hannu Sivenius, alkut. *Der Ursprund des Kunstwerkes*, 1936. Helsinki: Taide, 1995.

Himanka, Juha, *Se ei sittenkään pyöri – Johdatus mannermaiseen filosofiaan*. Helsinki: Tammi, 2002.

Kunnas, Tarmo, ”Heidegger Suomessa”. *Yliopisto* 3/2004, s. 44.

Kupiainen, Reijo, *Ajattelemisen anarkia – Transmetafyysinen asenne Martin Heideggerilla*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. 18. Tampere: Tampereen yliopisto, 1991.

---, *Heideggerin ja Nietzschen taidekäsitysten jäljillä*. Helsinki: Gaudeamus, 1997.

Lacoue-Labarthe, Philippe, ”La transcendance finie/t dans la politique”. *Rejouer le politique*, pp. 171–214. Paris: Galilée, 1981.

Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini – Essai sur l'extériorité*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1961.

Nietzsche, Friedrich, *Iloinen tiede*. Suom. Aarno Peromies ja Toivo Lyy, alkut. *Die fröhliche Wissenschaft – ”La gaya scienza”*, 1882. Helsinki: Otava, 1989.

Rauhala, Lauri, ”Filosofinen epänatsi Martin Heidegger”. *Tiedepolitiikka* 1/1992, s. 56.

Vadén, Tere, ”Suomentajan jälkisanat”. Teoksessa: George Steiner, *Heidegger*, s. 202–206. Helsinki: Gaudeamus, 1997.

Varto, Juha, *Tästä jonnekin muualle – Polkuja Heideggerista*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. 40. Tampere: Tampereen yliopisto, 1993.

Toiset tulevat ensimmäisiksi

Emmanuel Levinas ja kielifilosofian haaste – Toinen osa

Filosofiassa käy joskus niin, että kirjoittajan saatua valmiiksi tutkimustensa ensimmäisen osan toinen osa jääkin ilmestymättä mielenkiinnon tyhjennyttyä jo ensimmäiseen osaan – tai sitten toinen osa jää ajan viikatteen tai muiden inhimillisten syiden vuoksi kesken ja katoaa tutkijoiden ulottuvilta. Kun Frédérik Chopin ensiesitti toisen pianokonserttonsa vuonna 1829, yleisö oli saapunut paikalle ihmetellen, mikä teossarjan osa oikeastaan oli kyseessä: kukaan läsnäolijoista ei ollut kuullut ensimmäisestä pianokonsertosta mitään. Säveltäjä, joka tuolloin oli vasta 19-vuotias, totesikin toisen konserttonsa saavan ensi-iltansa ensin, sillä ensimmäinen oli ”vasta tekeillä”.

Myös filosofi Emmanuel Levinasille Toinen oli ensimmäinen. Rinnastus nuottinsa hukanneisiin säveltäjämestareihin ei ole kohtuuton. Levinas aloitti filosofiansa osasta numero kaksi eli etiikasta, jonka on katsottu seuraavan ”ensimmäisenä filosofiana” pidetyn tietoteorian jälkeen. Aristoteleen jälkeisessä ajattelussa *prima philosophian* alaan luettiin tunnetusti olevaisen olemassaoloa käsittelevät metafyysiset kysymykset. Kantilaisen ajattelun vaikutuksesta ne muotoiltiin tieto-opillisiksi ongelmiksi 1800-luvun lopulla, johon ajoittuu myös modernin systeemifilosofian ja kielifilosofian synty. Katsottiin, että vasta kun olemisen olemassaoloa koskevat ontologiset pulmat oli ratkaistu, voitiin puhua jotain eettisestä tai moraalisesta hyvästä. Levinas ei halunnut palauttaa tätä asetelmaa takaisin lähtökohtaansa, kuten Heidegger, jonka mielestä todellisuudessa vallitsevien järjestysten oivaltamiseksi pitäisi harjoittaa olemisen analyysia. Hänen mukaansa olevainen ilmaisisi lopulta itsensä niin kuin Platonin myöhäisfilosofiassa kuvailtu Hyvän idea. Levinasin mielestä filosofien ei tarvitsisi kääntyä sen enempää olemassaoloa kuin tiedon ongelmiakaan koskevien kysymysten puoleen vaan katsoa eteenpäin ja aloittaa hyvästä toiminnasta itsestään.

Emmanuel Levinas on tunnettu myös teesistään, että filosofia aina ”epäonnistuu”. Pahiten se oli epäonnistunut koettaessaan perustaa etiikkaa pelkän tieto-opillisen järkeisuskon varaan. Myös valistusfilosofia oli omassa rationalismissaan keskeneräistä, aivan niin kuin ihmisen moraalisen vapautumisen ongelmia käsitelleet Frankfurtin koulukunnan filosofit olivat katsoneet. Jos siis epäonnistuminen ja epätäydellisyys ovat osa filosofian olemusta, voisimme mekin tehdä Levinasin suosittaman liikkeen ja aloittaa huoleti osasta numero kaksi.

Miksi puhua Levinasin filosofiasta?

Vuonna 1906 Liettuassa syntyneen ja 1995 Pariisissa kuolleen Emmanuel Levinasin filosofiaa on tutkittu maailmalla paljon. Kiinnostusta Levinasin ajatteluun on pitänyt yllä – paitsi aina ajankohtainen kiinnostus etiikan perustoihin – erityisesti poliittinen integraatio Euroopassa sekä siihen liittyvät teemat, kuten etnisen toiseuden ja erilaisuuden kohtaaminen, totalitarismien arvostelu ja niiden vastaisuus. Myös terrorismia ja eriarvoisuutta koskeviin pohdintoihin Levinasilla on ollut annettavaa. Olen itse käsitellyt näitä kysymyksiä teoksessani *Dialoginen filosofia*, joka sai ilmestyessään yhtä innostuneen ja ristiriitaisen vastaanoton kuin Emmanuel Levinasin filosofia aikoinaan. Tämän kirjoituksen tarkoitus on toimia johdatuksena siihen, miten dialogisen filosofian periaatteet voivat valaista filosofian olemusta ja miksi puhua Levinasin tapaisesta ajattelijasta edelleen.

Dialogisen filosofian pääajatus on moraalifilosofinen. Siten sen vaikutukset palautuvat takaisin tieteellisen tiedonmuodostuksen piiriin, jossa filosofinen tiedekritiikki muovautuu väistämättä tiedepoliittisen vallan arvostelemiseksi; näin asia oli jo Levinasin ja Heideggerin aikoina. Vaikka filosofeilla on oikeus aloittaa suoraan eettisistä kysymyksistä, on etiikan ensisijaisuuden, kasvojen lumovoiman ja Sinän kutsun valaisemiseksi hyvä luoda katsaus myös niiden taustalla vaikuttavaan ”ensimmäiseen osaan” eli tieto-oppiin, josta toisen osan eli etiikan, on katsottu seuraavan. Tällä tavoin voidaan kartoittaa filosofisen uudistumisen motiiveja.

Levinasin filosofian taustan muodosti tunnetusti Heidegger ja hänen eettinen nihilisminsä. Heidegger ei itse kirjoittanut lainkaan etiikkaa. Nietzscheltä vaikutteita saaneen filosofin mukaan se olisi ollut eräänlaista henkilökohtaisten valintahaasteiden välttelyä ja olemiseen itseensä sisältyvän vastuun kiertelyä. Todellisuuden luonteen oivaltaneelle ihmiselle etiikan ei pitänyt olla lainkaan tarpeellista: yli-ihmisen ihanne sinänsä oli eettisen ihmisen idea äärimmillään, ja omaa elinympäristöä koskevan tietoisuuden olisi pitänyt hänen mielestään riittää. On tosin vaikea sanoa, mitä olevaisen eri olemistapojen kuvailuun keskittyvän *Sein und Zeitin* suunnitteilla ollut jatko-osa olisi sisältänyt, mikäli tekijä olisi saanut tämän ”toisen osansa” valmiiksi. Platonin luolaa valaisseet soihdut sammuivat kuitenkin jo sitä ennen.

Levinas puolestaan asettui tietoisesti vastustamaan antiikin Kreikasta alkanutta metafyysistä ja tieto-opillista asennetta, jossa etiikka oli ollut alisteista ontologialle. Levinasin perustelu oli ensinnäkin käytännöllinen: filosofian perinne oli satojen vuosien ajan keskittynyt laatimaan eettisiä teorioita, mutta se ei ollut pystynyt estämään holokaustia, jota Levinas pakotettiin itsekin näkemään toisen maailmansodan aikana. Filosofisissa lähestymistavoissa oli siis vikaa. Kyse ei kuitenkaan ollut siitä, ettei filosofia saisi myös epäonnistua. Levinasin

mielestä virheistä olisi vain otettava opiksi. Toiseksi, tieto-opillisista ongelmista alkava filosofia oli *totaliteetin filosofiaa*, sillä se oli pyrkinyt yleispätevyyteen ihmisen yksilöllisyyden ja persoonallisuuden kustannuksella. Akateeminen filosofia on ollut sekä deskriptiivisenä että prespkriptiivisenä velvollisuusetiikkana yhtä määräävää kuin poliittiset ideologiatkin. Esimerkiksi kantilaisessa etiikassa yleispätevyyden vaatimus ymmärrettiin ihanteeksi, johon liittyivät myös valistuksen julistamat vapauden, veljeyden ja tasa-arvoisuuden teesit. Mutta toisella kädellään tiede on ollut omiaan kiistämään ihmisten erilaisuutta ja yksilöllisyyttä painottavan situationaalisen etiikan, jossa tunnustetaan ihmisten ja tilanteiden alkuperäinen vertailukelvottomuus.

Esimerkiksi tasa-arvoa ja yhdenvertaisuutta on usein pyritty luomaan ihmisiä samanlaisina ja vertailukelpoisina kohtelevan oletuksen varaan. Kuitenkin vasta erilaisuuden ja yksilöllisyyden *myöntäminen* takaisivat sen, että universaaleilla yhdenvertaisuuden julistuksilla voi olla sisältö. Asian voi sanoa niin, että tasa-arvoa tarvitaan vain, mikäli on olemassa erilaisuutta ja toiseutta. Universalistiset teoriat ovat onnistuneet takaamaan ihmisoikeudet ja demokratian osalle ihmisistä, mutta niiden heikkoutena on ollut alttius puhdasoppisuudelle ja siitä seuranneelle normatiiviselle yhteiskuntakäytännölle. Oikeus on ollut piikkilankojen takana.

Pragmatismi johtaa valtaan

Levinasin esittämä ontologisen perinteen kritiikki kohdistui totalitarismien lisäksi filosofian subjektikeskeisyyteen. Hänen mielestään Heideggerin ajattelu oli subjektivismin huippu. Levinas ei siis ollut tyytyväinen myöskään siihen, että etiikkaa ja yhteiskuntakäytäntöjä perustettaisiin jonkin yksilöllisen tai monadiseksi ymmärretyn minän varaan, joka elää ja kuolee omia aikojaan, maailmasta välittämättä. Levinas katsoikin, että jo Husserlin esittämässä intentionaalisuuden tulkinnassa olisi ollut mahdollisuus inhimillisen tajunnan vuorovaikutukselliseen käsittämiseen. Tätä mieltä hän oli väitöskirjassaan *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* ("Intuition teoria Husserlin fenomenologiassa") vuodelta 1930. Ihmisten vuorovaikutus pitäisi ymmärtää perin juurin toisin kuin tuon ajan empiirisessä ja positivistisessa ihmistutkimuksessa. Ihmistä ei tulisi redusoida *stimuluksen* ja *responsin* eli ärsykkeen ja reaktion välisessä kaavassa rimpuilevaksi olennoksi, jonka tehtävänä on vain toimia hallitusti ja ennustettavasti eteen tulevissa tilanteissa. Suuri osa viime vuosisadan yhteiskuntateorioista nojautui juuri tähän mekanistiseen ja massojen ennustettavaa reagoimista hyödyntävään kaavaan. Sen sijaan aidoin inhimillisen kanssakäymisen muoto olisi sellainen, jossa ihminen *kieltäytyy* toimimasta reaktiomaisesti ja itse päättää eteen

tulevien asioiden *merkityksistä*. Tällöin kyse ei olisi kausaalisesta interaktiosta eli vuoro*vaikutuksesta* vaan pakottomasta ja ennakkoehdottomasta intersubjektiivisuudesta eli ”ihmisten välisyydestä” tai kohtaamisesta. Näin ihmisellä säilyisi toisin ajattelemisen ja toisin toimimisen tila, jota voidaan sanoa myös filosofiaksi – tai Heideggerin termein ajattelemiseksi (*das Denken*).

Entä merkitseekö edellä lausuttu väistämättä sitä, että ihmisten kanssakäyminen pitäisi palauttaa subjektiin tai egoon, jonka tehtävänä on ohjata inhimillistä vuorovaikutusta? Nähdäkseni ei. Edellyttäähän ihmisten välinen yhteisymmärryskin sitä, että yksimielisyys vallitsee esimerkiksi siitä, jos itsen ja muun maailman välillä vallitsee *ristiriita* tai *konflikti*. Tässä mielessä filosofinen vuorovaikutus on toisen ihmisen erilaisuuden ja erimielisyyden ymmärtämistä: yhteisymmärrystä erimielisyyden *ehdoista*. Ongelmana on ollut se, että akateemisen filosofian perinne ei ole jättänyt paljoakaan tilaa tuolle erimielisyydelle. Pyrkimys kaiken haltuun ottavaan totaliteettiin on ollut ominaista myös eräille behavioristisille merkityksenteorioille, kuten symboliselle interaktionismille ja pragmatismille, joiden piirissä ”oikeana kielenkäyttönä” pidetään vain sosiaalista tottumusta ja tieteellisenä totuutena yhteisön hyväksymistä. Tällä tavoin ajateltaessa merkityksen ja totuuden kysymykset palautetaan enemmistöpäätösten valtaan, ja behaviorismista, naturalismista ja pragmatismista onkin muodostunut massojen ja enemmistöjen poliittinen ideologia. Samansuuntainen ajattelutapa on saanut ilmaisunsa myös analyyttisessa kielifilosofiassa, joka ei ole ollut oikeastaan muuta kuin keskiaikaisen skolastiikan jatke meidän aikakaudellamme. Filosofian rajoittamiseen pelkän kielifilosofian tasolle johtaa tietoteoreettinen skeptisismi, mutta se ei voi estää ihmistä kohtaamasta omia kehollisia rajojaan etsiessään jumaluutta kielen salakareista. Yleispätevään merkityksenteoriaan pyrkiminen onkin ollut lähinnä filosofian oman homoseksuaalisen olemuksen peittämistä heteroseksuaalisen arvomaailman mukaisella oidipaalisen kompleksin symboliesityksellä, eli ontologisella jumalaoletuksella. Se saa ilmaisunsa yleispätevän tiedon vaatimuksena ja toimii siten yksilöllisen ja ei-predikatiivisen tiedon oikeutusta vastaan.

Filosofian alisteisuus valtakulttuureille ja niitä pönkittäville ideologisille rakennelmille on näkynyt myös poliittisella ja sosiaalisella tasolla. Levinasin mielestä Husserl ja Heidegger eivät merkinneet suurtakaan käännettä filosofian historiassa. He vain jatkoivat länsimaista tieto-opillista perinnettä. Levinas sanookin, että länsimaisessa filosofiassa Sama (*le Même*) aina määrittää Toisen (*l'Autre*), mutta Toinen ei koskaan määritä Samaa.[1] ’Sama’ viittaa tällöin epäsubjektiiviseen totaliteettiin ja ’Toinen’ siitä erilliseen, vieraaseen maailmaan. Tämä on pohjimmiltaan kartesiolaisen *res cogitas – res extensa* -dualismin toistoa. Filosofian historiaa hallitsee minän ja maailman jako, jossa samuuden tai totaliteetin prinsiippi hallitsee.

Sanallistamattoman kokemuksen asema

Levinasin mielestä ihmisen läsnäoloa, suuntautuneisuutta ja suhdetta toiseuteen pitäisi tarkastella tavalla, jossa Toinen säilyttää toiseutensa, vierautensa ja erilaisuutensa. Tavoitteena olisi konkreettisen toisen (*autrui*) ei-tiedollinen ja ei-intentionaalinen kohtaaminen. Juuri tämän vuorovaikutuksellisen ja ei-tiedollisen näkökulman kautta saavutaan Levinasin etiikan alkulähteille. Hän poimi fenomenologisen filosofian historiasta kaksi keskeistä teemaa. Niistä ensimmäinen on *tajunnan intentionaalinen suuntautuneisuus* ja sen tulkitseminen vuorovaikutukselliseksi. Levinasin filosofian valossa on perusteltua puhua *tajunnasta* tietoisuuden sijasta, koska tajunta sisältää myös ei-käsitteelliset ja ei-tietoiset, esimerkiksi alitajuiset, merkitykset. Fenomenologisen ajattelun toinen tärkeä anti Levinasille oli käsitys, että suuri osa merkityksistä on *ei- tai esipredikatiivisia,* eli ei-kielellisiä tai ei-tietoisia – tai niitä edeltäviä merkityksiä. Inhimillinen kokemus ei siis ole esitettävissä kielellisesti, mutta kokemuksen pitää kuitenkin olla eettisen harkinnan pohjana. Tätä kautta Levinasin ajattelu ulottuu kielifilosofian alueelle, ja hänen katsantokantansa onkin yhteensopiva Heideggerin sen käsityksen kanssa, että ihmisen maailmassa oleminen edeltää hänen tiedonhankintaansa. Ihmisen kehollinen kokemus on merkitysten oivaltamiselle tärkeämpää kuin kielen käyttöä koskeva pragmaattinen sopimus.

Jo yllä lausuttujen kahden näkökohdan valossa Levinasin filosofia johtaa useisiin kysymyksiin. On esimerkiksi kysyttävä, millaista eksistenssifilosofien korostama maailmassa oleminen on, mikäli se ei ole kartesiolaista, rationaaliteetin kautta tuotettua olemista tai Heideggerin kuvailemaa yksilöminän olemista. Minkälainen on ihmisen ja hänen ulkomaailmansa – tai ollaksemme uskollisia Heideggerin ja Levinasin ajattelulle – *olemisen* yleensä luonne? Varmastikaan se ei ole kartesiolaista maailma–minä-dualismia hyödyntävä suhde, joka tekisi mahdolliseksi minän ja maailman reaktionomaisen vaikutuksen. Paremminkin inhimillinen oleminen on kuvattavissa prosessuaaliseksi tilaksi, jossa myös erimielisyydet ja konfliktit hyväksytään osaksi ihmisen situaatiota. Ne kuuluvat olennaisesti maailmaan, ja siten ne pitäisi hyväksyä myös filosofian alkuehdoiksi. Levinasin ajattelu ei kuitenkaan pyri luomaan riitoja filosofien välille vaan pyrkii ratkaisemaan ne huomauttamalla, kuinka pakonomaista pyrkimys yksimielisyyteen on ollut tässä monenkirjavassa todellisuudessa. Tie filosofiseen harmoniaan kulkee siis todellisuuden ristiriitaiseksi tunnustamisen kautta.

Edellä mainitulla ajatuksella on myös syvät juuret filosofisen antropologian alueella. Levinas kehittelikin Heideggerin *Dasein*-filosofiaa pitemmälle, aina olemisen sydänsijoille asti. Levinasin tarkas-

telujen keskipisteessä on ”oleminen ennen ihmistä”, ennen *Daseinia*, ennen mitään. Hän nimitti tällaista olemista jo vuonna 1947 julkaistussa teoksessaan *De l'existence à l'existant* (”Eksistenssistä eksistoivaan”) termillä ”*il y a*”, joka voidaan suomentaa suomen kielen verbillä ”on”. Se on tiedostajasta riippumatonta; se on anonyymia ja määräämätöntä. Pääteoksessaan *Éthique et infini* (*Etiikka ja äärettömyys*) hän kuvailee olemista jonakin,

> [...] joka muistuttaa sitä, mitä kuullaan, kun laitetaan tyhjä simpukan kuori korvalle. Aivan kuin tyhjyys olisi täynnä, aivan kuin hiljaisuus olisi ääntä. Jotain, jota voidaan tuntea, kun ajatellaan, että vaikka ei olisi mitään, niin se tosiasia, että ”on”, ei ole kiellettävissä. [...] Ei voida sanoa, että tämä sitkeästi pysyvä ”on” olisi ei-mikään, vaikka mitään ei olisikaan. [...] Erityisen huomionarvoinen on unettomuuden kokemus. Unettomuudessa sekä voidaan että ei voida sanoa olevan jonkin ”minän”, joka ei saa nukuttua. Mahdottomuus irtautua valveillaolosta on jotain ”objektiivista”, omasta aloitteestani riippumatonta. Tämä persoonattomuus täyttää tietoisuuteni, tietoisuus muuttuu persoonattomaksi. Minä en valvo: ”se” valvoo.[2]

Levinasilta lainattu tekstikatkelma saattaa vaikuttaa vaikeaselkoiselta, mutta tosiasiassa sen idea on helposti ymmärrettävä. Levinasille oleminen oli ”unettomuutta”. Valvomisen metafora kuvaa tilannetta, jossa yksilötietoisuus ja minuus ovat muuttuneet diffuuseiksi, tietoisuuden ja alitajunnan raja hämäräksi, ja sisäisen ja ulkoisen todellisuuden välinen raja vuotaa. Levinas täsmentää, että kyseessä on subjektista riippumaton kokemus, elämys päättymättömyydestä, joka irrottaa subjektin erilleen olemisesta. Ihminen ikään kuin jää ulkopuolisena tarkkailemaan olemisen tapahtumista, mikä voi tuottaa hänelle jopa järkytyksen elämyksen. Perimmältään kyse ei ole kuitenkaan kielteisestä kokemuksesta, ja Levinas onkin alusta asti torjunut ajatuksen, että kyse olisi Heideggerin kuvailemasta ahdistuksesta (*die Angst*). Sen sijaan kyse on yleisinhimillisestä *oman olemassaolon kokemisesta*, jonka kautta myös vierauden, erilaisuuden ja ulkopuolisuuden elämykset ovat mahdollisia. Oman olemassaolon kokeminen muodostaa siis rajakokemuksen, joka muistuttaa ihmisten erillisyydestä ja sitä kautta toimii etiikan perustana varoittaessaan haltuunoton, hyväksikäytön ja hallitsemisen pyrkimyksistä.

Levinasin esittämä olemisen tulkinta ohjaa kysymään, mitä tekemistä edellä sanotulla on etiikan kannalta. Kuten jo edellä mainitsin, etiikka ei ole tietoisuuden asia eikä tieto-opin seurausilmiö, eikä tietäminen ole etiikan ennakkoehto. Kahden ensin mainitun näkökohdan eli intentionalisuuteen liittyvän vuorovaikutuksellisuuden ja kokemuksen esipredikatiivisen aseman tunnustamisen lisäksi tärkeä on

vielä kolmas seikka: etiikkaa ei voida määritellä positiivisesti. Tämä merkitsee, että etiikan perusrakennuspuu ei ole kiveen kirjoitettu teoria, vaan etiikka voidaan määritellä enintään negatiivisesti, eräänlaisena varoituskilpenä, miten ihmistä *ei* pitäisi kohdella tai kohdata. Juuri tämä on toisen ihmisen itsenäisyyden ja erillisyyden tunnustamista, ja siihen liittyy myös *Dialoginen filosofia* -teoksessa luonnostelemani teesi: ”Kohtele ihmisyyttä toisissa ihmisissä aina suurena arvoituksena.”

Levinas näyttääkin laajentavan transsendentin käsitteen tarkoittamaan sitä, että jos toista ihmistä ei voida täysin tuntea sen enempää transsendentaalifilosofisessa kuin arkipäiväisessäkään mielessä, pitäisi luopua myös häneen kohdistuvista hallintapyrkimyksistä. Tämä on teema, joka esiintyy Levinasin ajattelussa puheena toisen ihmisen kasvoista. Tukiessaan transsendentaaliargumenttinsa konkreettiseen ja esipredikatiiviseen olemassaolon kokemiseen Levinasin eksistenssifilosofinen ajattelu on oppositiossa alkuperäisen kantilaisen transsendentaalifilosofian kanssa, jonka lähtökohtana oli tietoteoria. Se on ristiriidassa myös marxilais-leniniläiseen tieto-oppiin nähden, jossa katsottiin, että ihmisen tajunta on vain heijastusta ympäröivästä yhteiskunnasta. Juuri viimeksi mainittua voidaan pitää totalitarismin pahimpana muotona, sillä se redusoi ihmisolennon pelkäksi laumojen ja massakulttuurin osaksi.

Kantilaista transsendentaalifilosofiaa puolestaan ei ole Levinasinkaan näkökulmasta kumottu, kun taas marxismi-leninismi on kumottu jo omien seuraustensa epäinhimillisyyden vuoksi. Kantia arvosteltaessa onkin aina vastattava kysymykseen ”missä mielessä kumottu”, sillä järjen sisäisiin lakeihin vetoavana Kantin transsendentaalifilosofia perustelee itse itsensä, eikä sitä tarvitse oikeuttaa järjen eikä tietoisuuden ulkopuolisilla argumenteilla. Hyväksyessään kantilaisen lähtökohdan ihmiskäsityksensä perustaksi Levinas näyttää tukeutuvan kokemuksen lisäksi myös järkeen. Rationalismi ei tosin laajentunut hänen ajattelussaan yksipuoliseksi järkeisuskoksi.

Kielifilosofian epäonnistuminen tienä etiikkaan

Eettisen universalismin vastaisuuteen Levinasia johdattivat myös kielen ja merkitysten asemaa sekä yleispätevän ymmärtämisen mahdollisuuksia koskevat pohdinnat. Selvää on, että ihmisten kohtaaminen jää epätäydelliseksi ja vajaaksi, jos se ei välitä merkityksiä. Toisen ihmisen kasvot voivat vakuuttaa meidät omalla peittelemättömyydellään, jolloin ruumiillisuuden, haluamisen ja nauttimisen välittömyys riisuvat osapuolia rooleissa olemisen vaatimuksista. Tämä saattaa riittää etiikan perusteluksi edellä mainitulla tavoin eli negatiivisesti: se ikään kuin purkaa ihmisten välille syntyvää kitschiä.

Mutta se ei takaa vielä osapuolten yhteisymmärrystä; se ei takaa dialogisuutta. Keskeinen kysymys onkin, miten dialogiin voitaisiin päästä, ja mitä se on? Vetoaminen esimerkiksi merkitysten kokemukselliseen ja keholliseen muodostumiseen saattaa valottaa etiikan ei-käsitteellistä perustaa, mutta kohtaamista kuvaileva kieli on aina jo käsitteellistä filosofiaa. Miten siis Levinas välttää suistumisen takaisin lingvistisen filosofian pyörteisiin?

Levinasin mukaan myös kielestä olisi ajateltava perin juurin toisin kuin kielifilosofit olivat opettaneet. Kieltä koskevissa tarkasteluissaan Levinas huomauttaa kielifilosofioiden taustalla vaikuttavista ideologisista alkuehdoista, toisin sanoen siitä, että kielen analyysiin keskittyvissä filosofioissa merkitykset on jo lähtökohtaisesti rajattu *vain kielellisiksi* merkityksiksi. Tämän mukaan on oletettu, että kokemuksilla on merkitystä vain, kun ne ensin käsitellään kehollisesta kokemuksesta irrallisen ajattelun kautta. Kanta noudattelee kartesiolaista dualismia, jolla oli motivaationsa kristillisessä pyrkimyksessä idealisaatioihin sekä ruumiin ja sielun erotteluun. Sen sijaan Levinasin mielestä kokemuksilla on merkitys *jo ei-käsitteellisinä kokemuksina*. Ihmisen suhde todellisuuteen edeltää väistämättä hänen tiedonhankintaansa. Ihmisen ”maailmassa-oleminen” on siis käsitteellisen tiedonsaannin ehto ja edellytys sekä ajallisessa että loogisessa järjestyksessä. Sen sijaan analyyttinen kielifilosofia on keskittynyt lähinnä kiistämään ihmisten kokemuksista yleisimmän eli oman olemassaolon kokemuksen merkityksen. Niin tehdessään se on pyrkinyt vastustamaan ihmisen perimmäisesti differentoivaa eli hänet erilliseksi yksilöksi erottavaa kokemusta, jonka valossa olisi mahdollista tunnustaa merkitysten syntymisen kehollisuus, kokemuksellisuus ja riippuvuus esimerkiksi sukupuolisesta erilaisuudesta.

Vetoamalla merkitysten ei- tai esipredikatiivisuuteen voidaan kiertää lingvistisen filosofian määräysvalta, jonka mukaisesti merkityksen käsite on ollut rajoitettuna vain kielen tai käsitteellisen tiedon alueelle. Tämän havainnollistamiseksi Levinas jakoi inhimillisen kommunikaation ”sanottuun” (*le dit*) ja ”sanomiseen” (*le dire*).[3] *Sanottu* eli puhuttu kieli on välittävää eli assertatiivista ja esittävää eli representatiivista. Se määrittelee ja pysäyttää kohteensa. *Sanominen* puolestaan on kohteensa luovaa eli performatiivista. Tällainen kieli on pikemminkin metaforallista kuin esittävää. Jälkimmäinen mahdollistaa toiseudesta puhumisen, ja se voi olla myös viittauksenomaista tai taiteellista. Olennaista on, että *sanomisen* perusta ei koskaan tule kielellisesti sanotuksi. Tämän toteamisessa puolestaan ei ole kyse pelkästään kieltä tai puhetta koskevasta luokittelusta, vaan Levinasin jako sanomiseen ja sanottuun pyrkii ulottumaan kielen ja puheen taakse: kommunikaation kohtaamisfilosofisiin taustaehtoihin. Niitä puolestaan ei voida kaventaa psykologisiksi, vuorovaikutuksellisiksi tai nonverbaaliseen viestintään liittyviksi tekijöiksi, jotka olisivat paljas-

tettavissa eleinä tai reaktioina tai jotka rajautuisivat ja siten myös vertautuisivat kieleen. Sen sijaan kyse on olemisen pohjavireestä, kyse on kontaktista toiseen ihmiseen, jolloin semanttiset merkitykset yhdistyvät arvostuksiin ja arvomerkityksiin.

Levinasin mukaan *sanottuun* kuuluu se, mikä voidaan tietää ja hallita, määrittää tai kumota. Sanottua ovat muotoa ”S on P” (”subjekti on predikaatti”) olevat lauseet, joiden totuusehdot voidaan määrittää. Tämän mukaan kaikki, mikä voidaan sanoa, voidaan tuoda esille sanotussa. Kyse ei ole kuitenkaan tarkalleen samasta asiasta kuin Ludwig Wittgensteinin *Tractauksessa*, jonka mukaan ”[k]aikki mistä voidaan puhua, voidaan sanoa selvästi. Siitä, mistä ei voida puhua, on vaiettava.”[4] Levinasin kuvaileman ”sanotun” ala on kieltämättä sama kuin mielekkäiden lauseiden ala Wittgensteinin ajattelussa, mutta Levinasin mukaan myös epämielekkäät lauseet ilmentävät sanottua yhtä selvästi kuin mielekkäät. Vaikka ne ovat metafysiikkaa, ne ovat kieltä, ja niiden totuusarvo ja -asema on määriteltävissä. Levinasin ajattelussa mielekkäiden lauseiden ala ei siis tule rajatuksi kielen sisältä päin, kuten Wittgensteinin varhaisfilosofiassa. Sen mukaan ”[f]ilosofia osoittaa mitä ei voida sanoa – esittämällä selvästi sanottavissa olevan.”[5] (Toisaalta Wittgensteinkin tunnusti kielen ulkopuolelle jäävän filosofiansa merkityksellisyyden eli omien pyrkimystensä aseman koskien ihmisen tiedonhankinnan rajallisuutta.) Sen sijaan Levinasin käsitys sanotusta liittyy sekä mielekkäänä että ”epämielekkäänä” pidettyyn puhuttuun ja kirjoitettuun sanaan – sitä voi esiintyä yhtä hyvin tieteen, filosofian ja politiikan keskusteluavaruuksissa kuin tavaratalojen hyllyillä höpöttävien tuote-esittelyvideoiden vauhdikkaissa imarteluissa.

Sanomisessa puolestaan on kyse siitä, että se on aina *suunnattua* jollekin tietylle toiselle ihmiselle. Sanominen edellyttää suhteen. Ei olisi mieltä sanoa mitään ilman, että se suuntautuu itsen ulkopuolelle: tietoisuudesta toiseuteen. Jos *sanottua* ovat lauseet, on *sanominen* se kehollinen, kohtaamisfilosofinen ja kokemuksellinen yhteys minän ja toisen välillä, joka kantaa nämä lauseet. Sanottu voi tulla sanotuksi vain toiselle suunnatussa sanomisessa. Sanominen on siis intentionaalinen rakenne, joka toteutuu konkreettisen ruumiillisen olemassaolon tasolla. Niinpä Levinas ja Wittgenstein näyttäisivät olevan yhtä mieltä siitä, että ”[e]tiikkaa ei voi ilmaista lausein”[6] ja että perimmältään ”[e]tiikka on transsendentaalista.”[7]

Entä mihin asemaan filosofia nyt asettuu? Eikö Levinasin oma hanke – sanomisesta puhuminen – tuo sanomista sanotun piiriin, tee siitä tiedettä, jota esineellistää kieli? Miten voidaan väittää, että Levinasin vaihtoehtofilosofia, sanomisen ”toisin kuin oleminen”, olisi jotakin ilman, että sitä tuodaan olemisen ymmärtämisen piiriin? Levinas vastaa, että kääntämällä (*traduit*) tuo inhimillinen ja humaanimpi sanominen esineellisemmäksi sanotuksi se väistämättä petetään

(*trahit*). Tämä on välttämätöntä, tämä on filosofian luonne. Sanomista ei voida käsittää tekemättä siitä sanottua. Mutta – sanottu olisi jatkuvasti *ylitettävä*. Sanottu täytyy yhä uudelleen kiistää, sanoa pois (*dédire*). Parhaimmillaankin meille jää vain sanottu, sillä sanomisen perustaa ei voida koskaan tavoittaa. Olemisen vaimea perusta, josta Levinas käytti "simpukan kuoresta kuultavan kohinan" ja "valvomisen" metaforia, ei ole koskaan paljastettavissa. Siten myöskään eettisen reflektion perusta ei ole koskaan esitettävissä. Se jää jälkenä nähtäväksi kasvoissa ja kohtaamiseen liittyvässä arvoituksellisuudessa.

Levinasin filosofian eettinen opetus nousee omien alkuehtojensa ylittämiseen haastavan filosofisen paradoksaalisuuden keskeltä. Kun etiikan perusta ei ole ilmaistavissa sanotun eikä puhutun kielen piirissä, pelkkään kielen analyysiin keskittyvä etiikka välttämättä epäonnistuu. Tämä epäonnistuminen voi olla kuitenkin tärkeällä tavalla valaisevaa. Sen sisältönähän on johtopäätös, että kielen tasolla tapahtuvalla filosofialla voi olla vain marginaalinen asema eettisiä ratkaisuja tehtäessä. Etiikka ei siis ole perimmältään reflektiota, harkintaa. Etiikka on pikemminkin ihmisen transsendentaalisten ehtojen eli aistikykyyn liittyvien rajojen tunnustamista ja tunnustelua. Levinasin näkemys siitä, miten "sanottu" olisi ylitettävä, kiistettävä ja "sanottava pois", onkin lähellä myös Ludwig Wittgensteinin ajatusta, että kielifilosofinen harjoitus on eräänlaista tikapuilla etenemistä, ja ylös kiivettyään ihmisen olisi heitettävä tikkaat pois.[8] Mieleen voi tulla myös hänen myöhempi ajatuksensa, jonka mukaan ryntääminen päin kielen rajoja on etiikkaa. Siitä, mihin kielen rajat päättyvät, etiikka siis alkaa.

Vaikka nämä rinnastukset Wittgensteiniin voivat vaikuttaa kaukaisilta, ei Levinasin ajattelun ja oman aikamme kielifilosofian välillä ole välttämättä ristiriitaa. Myös monet yhteiskuntafilosofit ovat nykyisin ajatelleet Levinasin tavoin, että etiikan tulisi olla pikemminkin asenteellinen kuin älyllinen tai tiedollinen asia. Levinasin käsitys etiikan tärkeimpien imperatiivien lausumattomuudesta ei tee tyhjäksi eettisen analyysinkaan merkitystä. Harkinta sekä "sanotun" piirissä harjoitettava reflektio voivat valaista etiikan asumusta sisältä päin, vaikka ne eivät kerrokaan mitään ympäristöstä tai seudusta, jolla talo sijaitsee, eivätkä sen perustuksesta. Siksi kielifilosofia on pelkkää johdatusta varsinaiseen filosofiseen ajatteluun.

Missä eksistenssifilosofiat ovat epäonnistuneet?

Entä mitä merkitystä edellä selitetyllä voi olla filosofialle? Tieteellisiin yhteyksiin sovellettuna Levinasin ajattelu pyrkii kritisoimaan esimerkiksi kokemuksen käsitteen metodologista yleistämistä ihmistieteissä.

Emme voi puhua kokemuksista yleistäen, toisin sanoen puuttumatta siihen, *kenen ihmisen* kokemuksista on kysymys. Kielifilosofioiden omaa asemaa ajatellen tämä merkitsee muun muassa seuraavaa. Dialogille on tärkeää juuri se, mitä *ei sanota* lauseina tai lueta riveiltä vaan oivalletaan rivien väleistä – tai Levinasin omin sanoin ilmaistuna: hiljaisuudessaan toisen ihmisen kasvot kutsuvat ihmistä vastaukseen ja vastuullisuuteen.[9] Pelkkää kielellistä vuorovaikutusta edeltävänä ehtona on toisen ihmisen kohtaamiselle keskeistä myös se, että siihen liittyy *kutsu keskusteluun*. Tämä ”vaatimus puheeseen” on tosiasiassa ”sanomaton ensimmäinen sana”, joka edeltää kaikkea dialogia. Painiessaan kielen kanssa monet filosofit ovat unohtaneet sen, että semiotiikkaa, diskurssianalyysia ja analyyttista kielifilosofiaa *ennen* on jotain, joka edeltää kieltä ja tekee sanomisen tarpeelliseksi. Jos Levinasin käsitteitä verrattaisiin esimerkiksi de Saussuren kieliteoriaan, voitaisiin sanoa, että puhunta (*la parole*) edeltää systeeminomaista kieltä (*le langage*). (Toisaalta *tämä* ”puhunta” ei ole tarkalleen ottaen samaa kuin Levinasin ”sanottu” tai ”sanominen”.) Dialogista puhetta voisi luonnehtia sanomisen *piileväksi motiiviksi;* se on syy, joka tekee sanotun ja puhutun kielen tarpeelliseksi. Sanomisen syy on siis toisen ihmisen toiseus, toisen haastavuus, erilaisuus, vieraus ja läsnäolo: kasvojen lähettämä ”kutsu” keskusteluun eli dialogiin.

Mikäli kartesiolaisen ja rationalistisen filosofian perinne on epäonnistunut omassa luottamuksessaan järkeen, niin miten on käynyt Levinasin omalle ajattelulle? Nähdäkseni myös Levinas on tavallaan ”epäonnistunut”; hän on epäonnistunut pyrkimyksessään tehdä kaikista filosofeista eksistenssifilosofeja. Toiseksi Levinas epäonnistui jonkin verran siksi, että monien kriitikoiden tavoin myös hän jäi vastustelemiensa kielifilosofisten noidankehien ja paradoksien vangiksi. Mutta jos huomataan, että epäonnistuessaan filosofia aina jo hieman ”onnistuu”, voi Levinasin sanoa onnistuneen yrityksessään valaista filosofian harjoittamisen omaa luonnetta.

Monet oman aikamme eettiset teoriat ovat keskittyneet tutkimaan vain tekojen ja seurausten suhteita sekä sitä, *tietävätkö* ihmiset tekojensa tulokset vai eivät. Ihminen on nähty olentona, joka toimii eri tapahtumakulkujen välillä informaation valaiseman rationaalisuutensa voimin. Levinasin filosofia ei ollut tällaista. Levinas kuvaili, miten etiikka ja arvokokemus ilmenevät Minän ja Toisen välillä jo ennen kuin minuus on siitä perinteisen filosofian edellyttämällä tavalla tietoinen. Ihminen voi siis olla vastuullinen myös siitä, mitä hän ei ole tarkoittanut tai aikonut.

Perinteinen filosofia kiinnitti suuria toiveita ihmisen valistuneisuuteen, siihen, että tunnemme toimintamme motiivit. Tämän mukaisesti oletettiin, että ei ole mitään, mitä ei voitaisi tietää ja että ihminen hallitsee täysin todellisuutta ja itseään. Levinasin filosofiaa voidaan väittää kehittyneemmäksi, sillä hän toi eettisen keskustelun aidosti

1900-luvulle, jolloin tunnettiin esimerkiksi Nietzschen filosofia ja psykoanalyysi. Ihmisten motiivit eivät ole tietoisia, ja heidän tarkoituksensa voivat olla pimeitä. Ihminen on kuitenkin lopulta vastuussa kaikesta. Vastuun merkitys puolestaan ei ollut Levinasille syyllistävä.

Sen kautta valottui transsendentaalisen ihmiskäsityksen merkitys: olisi myönnettävä, että ihminen on pohjimmiltaan salattu. Tämä jakaisi vastuun taakkaa, sillä kaikki ihmiset voidaan nähdä keskenään yhtä vastuullisina. Kun toimintaamme luonnehtii epävarmuus ja epätietoisuus niin motiiveista kuin seurauksistakin, tämä filosofia ohjaa meitä varovaisuuteen. Ihminen ei ole vastuullinen vain siksi, että hän *tietää* tekojensa seuraukset, vaan myös siksi, että hän *ei tiedä*.

Ihmisten pitäisi ottaa huomioon myös tekojensa ei-aiotut sivuseuraukset tai varautua niihin. Niinpä tieteenkään ei pitäisi olla kunnianhimoista eikä ohjaavaa. Sen ei pitäisi olla preskriptiivistä eikä sitoutua valtaan. Ja samasta syystä tarvitaan myös ulkopuolisia ihmisiä, toisia ja vieraita, jotka osoittavat vastuun rajat.

Tiede totaalisena sosiaalisena faktana

Nykyajan filosofisessa etiikassa ja tieteentutkimuksessa katsotaan laajalti, että tieteellistä valtaa leimaa sama ilmiö kuin kansainvälistä oikeuttakin, eli perustojen puuttuminen. Kansallisvaltioiden katsotaan olevan suvereeneja toimijoita, joiden pakottamiseen ei ole muita keinoja kuin väkivalta. Myös tieteenharjoittajat mielletään suvereeneiksi toimijoiksi, joiden käyttämä asiantuntijavalta paljastuu usein pelkäksi mielipidevallaksi. Tätä kautta fundamenttien puuttuminen on itse asiassa kääntynyt fundamentalismiksi myös tieteissä. Esimerkin tarjoaa naturalisteille ominainen taipumus oikeuttaa omia voittojaan vahvemman oikeudella, käsityksellä, että tiedepoliittiset voitot ovat osoituksia heidän oman tiedekäsityksensä oikeellisuudesta. Kyseessä on kuitenkin virhepäätelmä, jonka mukaan vallitsevasta tai toivotusta asiantilasta johdellaan käsitys, että asiat niin ollessaan ovat myös oikein.

Dialoginen filosofia vastustaa kyseistä kohtalouskoa pyrkimällä varmistamaan argumentaatioaseman ja vapaan viestinnän kaikille filosofian osapuolille riippumatta siitä, miten ihminen on onnistunut hankkimaan ja säilyttämään paikan akateemisissa hierarkioissa ja ravintoketjun osana. Dialogiseen filosofiaan kuuluu myös se, että keskustelun osapuolille suodaan oikeus olla juuri sitä mieltä, mitä he itse ovat, eikä heitä yritetä taivutella. Vapaa kommunikaatio ja itsensä edustaminen ovat siis dialogisen filosofian lähtökohtia, eikä dialoginen filosofia olekaan perinteisen akateemisen ihanteen mukaista taivuttelulle ja tinkimiselle alistamista. Kun dialoginen filosofia pyrkii vahvistamaan vähemmistö- ja erityiskulttuurien argumentaatiomahdolli-

suuksia, ei ole pelkoa suistumisesta despoottimaiseen vallankäyttöön tai totalitarismiin. Tieteen ongelmahan ei ole ollut niinkään vaihtoehtoisten totuuksien runsaus kuin yhden totuuden tavoittelu. Sitä puolestaan on pidetty tieteen ihanteena aatehistoriallisista syistä, kun yksi suuri totuus on arvotettu paremmaksi kuin monta pientä. Totuus on ollut ”voittamista”.

Levinasin esittämän totaliteettikritiikin valossa tieteen taipumusta yksiulotteisuuteen voidaan havainnollistaa myös Marcel Maussin teoksessaan *Essai sur le don* (1925) käyttöön ottamalla *totaalisen sosiaalisen faktan* (*fait social total*) käsitteellä. Tieteiden yhteyteen sovellettuna sillä tarkoitetaan vallitsevaa paradigmaattista näkökantaa, jolle ei tunnusteta olevan vaihtoehtoja ja joka siten muistuttaa pikemminkin ideologiaa. Totaalisen sosiaalisen faktan sisällä elävillä ihmisillä ei ole keinoja eikä kieltä oman asemansa kuvaamiseksi, sillä he itse toimivat malleina.

Kirjoittaessani teostani *Dialoginen filosofia* koetinkin toimia kyseiselle asenteelle vastakohtaisesti. En pyrkinyt analysoimaan jotakin ”tieteelliseksi” arvotettua tutkimusongelmaa sisältä päin raportoidakseni tuloksia kansainvälisessä aikakauskirjassa, kuten eräät kollegani olettivat ja toivoivat, vaan pyrin asettumaan metafilosofiseen asemaan filosofian ulkopuolelle kysymään, *mitä filosofia sinänsä on:* mistä filosofia syntyy, kuinka filosofiaa harjoitetaan ja miten sitä pitäisi harjoittaa, sekä mitä on tiedepoliittinen valta? Fenomenologien ja eksistenssifilosofien esittämä tiedekritiikki onkin usein jaettu ”anarkiaan tutkijankammiossa” (jota edusti Husserl), ”anarkiaan alppimajassa” (Heidegger) sekä ”käytännöllisen elämän ja olemisen anarkiaan” (Levinas, Sartre). Siten oma dialoginen filosofiani ja metodologinen anarkiani (teoksessa *Filosofia räjähti, tulevaisuus palaa*) kytkeytyvät saumattomasti viimeksi mainittujen kehitysaskelien jatkoksi pyrkien tekemään niistä tarpeellisia poikkeuksia ja konkretisoiden niitä filosofiseksi elämänkäytännöksi. Valitettavasti myös Levinasin esittämä tiedekritiikki on pyritty useasti hautaamaan upottamalla se hänen ulkopuolisuuteensa ja ”juutalaisuuteensa” tai pyrkimällä näkemään hänet vain jonkinlaisena uskonnollisena pohdiskelijana.

Absolutismin ja objektivismin tuolle puolen

Vaikka Levinasin argumentaation kärki kohdistui nimenomaan filosofian omaan luonteeseen ja edusti siten tieteenfilosofista tutkimusotetta, vertailu uskonnollisiin ajattelijoihin saattaa olla osuva; Levinas kun on nähty eräänlaisena ”juutalaisuuden paavina”. Mikä sitten erottaa häntä katolisen kirkon ja tieteen paaveista? Hiljattain virkaansa valittu paavi Benedictus XVI toimi uransa alkupuolella teologian professorina, joten myös hänelle on karttunut kokemuksia tieteellisestä

vallasta. Edeltäjänsä hautajaisissa Joseph Ratzinger kutsuikin fundamenttien puuttumisesta johtuvaa fundamentalismia ”relativismin diktatuuriksi”. Sille ovat ominaisia egoismi ja asiantuntija-auktoriteetin varjolla harjoitettava mielipidevalta sekä siitä seuraava despotia. Toisaalta paavin ajatus on ironisella tavalla paljastava, sillä hänen kannanottojaan voidaan pitää eräänlaisena ”absolutismin diktatuurina”; paavihan syyllistyy itse aivan yhtä vaikuttavaan vallankäyttöön kuin tieteen kaikkivoipaisuudesta juopuneet tieteenharjoittajatkin. Tämä saattaa olla kohtalokasta, sillä erehtyessään pitämään valtaansa Jumalan valtana ihminen voi erehtyä äärimmäisen paljon.

Voidaan siis sanoa, että relativismin diktatuuria pyhittää subjektivismi ja absolutismin diktatuuria näennäinen objektivismi. Dialogisen filosofian näkökulmasta molemmat asenteet ovat seurausta ihmisen asettumisesta edellytystensä ulkopuolelle, toisin sanoen ajautumisesta pitämään objektiivista tietoa ihanteena. Tuolloin omien mielipiteiden suhteellista asemaa ei joko tunnusteta lainkaan ja omia käsityksiä pidetään erehtymättöminä – tai sitten niitä vähätellään pitäen niitä vain henkilökohtaisina vaikutelmina ja tuntemuksina. Tuloksena on itsen paisuttelua tai aiheetonta vähättelyä, jotka yhdessä varmistavat vallankäytön edellytykset.

Dialogisen filosofian näkökulmasta ihmisjärjen rajallisuus ja suhteellisuus leimaavat koko elämäämme, eikä muuta merkityksellistä näkökulmaa kuin inhimillisen tajunnan subjektiivinen ja relatiivinen näkökulma oikeastaan ole. Dialogisessa filosofiassa tältä pohjalta tehdään kuitenkin sellaiset johtopäätökset, jotka eivät anna aihetta muovata elämästämme relativismin diktatuuria. Mikäli tieteen subjektiivisuus tunnustetaan yhdeksi toimintamme taustaehdoksi, vältytään naamioimasta mielipidevaltaa objektiivisuuden kaapuun, ja näin tehdään tilaa myös vaihtoehtoisille totuuksille. Jos siis objektivismi ei ole mahdollista, ei tarvita subjektiivisuuden käsitettäkään, sillä subjektivismi on osa elämäntilannettamme pysyvästi. Näin ollen myös tieteelle, aivan kuten uskonnoillekin, on myönnettävä vain suhteellinen asema. Tässä mielessä filosofi ei ainoastaan saa olla subjektivisti; hänen täytyy olla subjektivisti.

Entä merkitseekö yksilön tahdon ja aseman korostaminen relativismiin ja subjektivismiin liittyvän valta-aseman voimistamista? Tähän kysymykseen on vastattava kieltävästi. Tieteen ongelmahan ei ole koskaan ollut yksilöllisen ajattelun liiallisuus vaan sen upottaminen kollektiiviseen päätöksentekoon, riippuvuuteen ja ehdollistamiseen. Yksilö ei voi olla totaliteetti mutta yhteisö voi. Lisäksi yksilöidenkin käsissä oleva valta voi tulla vaikuttavaksi *vain kollektiivisen vallan osana*. Ehkä tässä on syy siihen, miksi tieteenharjoittajat usein tavoittelevat viranomaisasemaa ja uraa. Asioita korjattaessa olisi puututtava siihen, miten yksilöllisyys ja toiseus pitää ymmärtää. Dialogisessa filosofiassa tieteen ja filosofian toimijat mielletään yksilöiksi ja

heitä kohdellaan ainoastaan yksilöinä. Tämän mukaan jokainen ihminen voi puhua, kuunnella ja ottaa kantaa vain omissa nimissään. Sen sijaan totalitaarinen asenne syntyy, kun yksilöiden sallitaan naamioida omat mielipiteensä instituution, organisaation tai virka-aseman taakse, jolloin kyseiset henkilöt tulevat käyttäneiksi valtaa tieteen, yliopiston, kirkon, armeijan, valtion, politiikan tai liike-elämän edustajina. Tällöin inhimilliset kasvot peitetään ja yksilön ja subjektin asema ymmärretään perin juurin toisin kuin ihmisen alkuperäistä ja paljasta olemassaoloa korostavassa dialogisessa filosofiassa. Siksi olisi parempi, että tieteen ja filosofian toivottaisiin ja sallittaisiin koostuvan nimenomaan yksilötoimijoista eikä kollektiivisesta mielipidevallasta. Samasta syystä kannatan myös yksilöllisyyden lisäämistä yliopistoissa: sitä, että yksilötoimijoiden asema tieteellisen ajattelun lähtökohtana tunnustettaisiin ja sitä aktiivisesti tuettaisiin. Kyseisen ajatuksen olen esittänyt myös teoksessani *Työttömän kuolema – Johdatus uuteen työyhteiskuntaan ja työn filosofiaan*, joka on manifesti henkisen arvotuotannon puolesta.

Tieteiden piirissä harjoitettavan vallan ongelmat ovat lyhyesti lausuttuina seuraavat. Ensinnäkin tiede on mielletty *nurinkurisella tavalla toiseudenvaraiseksi:* dialogisuus on ymmärretty laumasieluisesti omien näkemysten altistamiseksi kontrollille, rajoituksille ja persoonan riistolle, eikä sitä ole suostuttu näkemään ihmisen omien artikulaatioresurssien vahvistamisena.

Toiseksi tieteen kurjuus johtuu siitä, että tiede nojautuu *suosion tavoitteluun omilta vastustajilta*, kun vertaisarvioinnit ja *referee*-menettelyt perustuvat oikeutuksen pyytämiseen henkilöiltä, joiden näkemykset asioista ovat perin juurin erilaiset kuin omat, usein jopa päinvastaiset. Tosiasiassa professorien ja tutkijoiden vertaisarviot eivät perustu vertaisasemaan vaan valta-asemaan, eivätkä ne voi koskaan olla puolueettomia. Tämän ongelman ratkaisemiseksi tieteissä turvaudutaan usein auktoriteettiverifiointiin, eli pyrkimykseen kirjoittautua historian hämärissä vaikuttaneiden gurujen taakse. Tästä puolestaan seuraa tieteen koulukuntaistuminen.

Kolmas ongelma on tieteen tehtäväksi määritelty *totuuden tavoittelu*, joka on omiaan johtamaan joko relativistiseen mielivaltaan tai absolutismin diktatuuriin. Neljänneksi ongelmia aiheuttavat *paradigmat* ja niihin perustuvat virkanimitykset, mutta dialoginen filosofia keskittyy lähinnä ensin mainittujen viestinnällisten ja asenteellisten pulmien ratkaisemiseen. Edellä mainituista lähtökohdista voidaan johdella lopputulos, että tieteellisten periaatteiden noudattaminen ei sovi *filosofialle*, joka on jo oman olemuksensa puolesta mielipiteiden ja tulkintojen varaista ja jolla tulisi sen vuoksi olla erityisasema yliopistolaitoksen sisällä. Filosofian mielipiteidenvaraisuus tulisi myös tunnustaa, jotta siihen liittyvä relativismi ei johtaisi tiedepoliittiseen diktatuuriin, eli mielipidevallan käyttämiseen asiantuntijavaltana.

Samaan tapaan kuin paavinistuimella, myös tiedeyhteisössä relativismin diktatuurin toteutuminen on arkipäivää. Tiedeyhteisö muistuttaa nyt elävästi papiston hallitsemia islamilaisia valtioita, joissa imaamit käyttävät poliittista valtaa. Siinä, missä tiedeyhteisö ei tunnusta fundamentteja, se naamioi oman mielipidevaltansa objektiiviseksi asiantuntijuudeksi, joka on eräs fundamentalismin muoto. Papit puolestaan näyttävät fundamentalisteilta, mutta heidän maallinen vallankäyttönsä ilmentää perimmältään fundamenttien puuttumista. Yhtä kaikki, molemmat operoivat totuuden oletuksella ja hyödyntävät sitä ajattelussaan. Objektiivinen totuus puolestaan oli jumala, jolle Friedrich Nietzsche soitteli kuolinkelloja jo *Epäjumalten hämärässään*. Niinpä se, joka vaatii ”fundamentalismin” poistamista tieteistä, voisi aloittaa itsestään.

Tieteellisestä vihasta

Tieteen keskeisimpiä ilmenemismuotoja on riita. Yleensä se johtuu resurssikiistoista tai tieteellisen relativismin kanavoitumisesta sosiaalisen hyväksynnän tavoitteluksi. Kaiken taustalla vaikuttaa tieteen kommunistiseksi käsitetty olemus. Se puolestaan koostuu ihanteesta, jonka mukaisesti ihmiset pakotetaan kerjäämään hyväksyntää omilta periaatteellisilta vastustajiltaan. Tämän mukaan ”sivistyksenä” pidetään ihmisten pakottamista kollektivismin mukaiseen ajattelutapaan.

Yliopistoissa ”sivistyksenä” pidetään yliopiston yksipuolista oikeutta vaatia yksityishenkilöiltä tieteelle uhrautumista, vaikka yliopisto itse ei tee mitään yksilöiden hyväksi saati että se turvaisi ihmisten toimintamahdollisuudet piirissään. Sen sijaan yliopisto kääntää yksilöille kylmästi selkänsä samalla, kun se pakottaa kansalaiset rahoittamaan oman ylläpitonsa. Ihmiselle saatetaan esimerkiksi vastata, että ”oikeus toimia yliopistossa ei ole subjektiivinen oikeus”. Ei voida kuitenkaan lähteä siitä, että ihmiset uhrautuisivat yliopistolaitoksen hyväksi yksin, vaan yliopiston pitää hylätä näennäinen suvereniteettinsa ja ottaa jaettu vastuu yksilöiden onnistumisesta omissa akateemisissa pyrkimyksissään. Totuus onkin se, että oikeuden toimia tiedeyhteisössä *pitää olla* subjektiivinen yksilön oikeus, sillä jos se ei sitä ole, yliopisto tekee itsestään Neuvostoliittoakin pahemman totalitarismin muodon.

Missään muualla kyseinen kommunismi ei toimikaan yhtä tehokkaasti kuin yliopistossa, jossa se näyttää voivan edelleen hyvin. Perustuessaan mielipidevaltaan siinä on kyse eräänlaisesta väärin ymmärretystä relativismista ja objektivismista. Ollessaan kollektiivista yliopistollisessa tiedepolitiikassa on kyse absolutismin diktatuurista, ja tuloksena on toimintaa, jonka vertauskuvaksi sopii Saatanan palvonta: ihmisten kunnianhimoon vedoten se vaatii uhreja mutta pettää ta-

hallaan kaikki lupauksensa saattaen ihmisen kurjuuteen. Absoluutin asemassa olevan professorikunnan se puolestaan lahjoo näennäisellä vallalla asettaen sen kuitenkin tosiasialliseen kontrolliin, kunnes se riistää myös tieteen korkeilta virkamiehiltä elämän heidän sorruttuaan tieteelliseen hybrikseen. Perussyy onnettomuuteen on tieteellisen vallan heteronomisuus.

Sen sijaan muualla maailmassa sivistys mielletään yksilön oikeuksien ja yksilöllisten toimintaresurssien varmistamiseksi. Tässä mielessä esimerkiksi yrityselämä, demokratia ja vapaa markkinatalous toimivat aitojen sivistysorgaanien tavoin, sillä ne joutuvat ottamaan huomioon ihmisten erilaiset näkemykset ja ovat sen vuoksi yliopistollista kommunismia sivistyneempiä kulttuurimuodostelmia. Niin sanottu akateeminen sivistys ei taidakaan olla kovin syvällisen sivistyneisyyden merkki.

Mihin sitten perustuvat tieteelliset vihollisuudet ja erimielisyydet? Niiden olemassaolo ja vaikutuksethan ovat ilmeisiä tosiasioita. Eräänä syynä on tietenkin edellä viitattu resurssien rajallisuus. Tämän toteaminen tosin muodostaa vain erään *kuvauksen* riitojen ilmenemistavasta, mutta se ei anna *selitystä* taustalla vaikuttaviin syihin. Sisällöllisen selityksen tarjoaa se, että *tieteen olemukseen* liittyy yleinen kiistanalaisuus, jolloin erimielisyydet kääntyvät helposti riidoiksi ja arvovaltakiistoiksi.

Se, miksi osapuolet harvoin alistuvat noudattamaan tieteellisen itseään korjaavuuden periaatetta, johtuu tosiasiasta, että kyseinen ihanne on pelkkä kupla. Tieteenaloilla, joilla objektiivisia totuuksia ei voida löytää, erimielisyydet johtuvat erilaisista *tulkinnoista* ja *tiedekäsityksistä*. Niiden taustalla voi olla kulttuuriin, kieleen, vallitseviin ideologioihin, uskonnollisiin sitoumuksiin, kansallisuuksiin ja jopa rotuun liittyviä eroja. On näyttöä siitä, että pienetkin symboliset erot voivat tuottaa suuria erimielisyyksiä. Kun näiden erojen vaikuttavuutta ei myönnetä vaan asiantuntijavaltaa käytetään mielipidevaltana näennäisen objektiivisuusihanteen varjolla, on seurauksena vihollisuuksia. Vihollinen on tällöin ihminen, jonka koetaan toimivan epäreilusti ja ymmärtämättömästi sekä omia arvolähtökohtiaan tunnustamattomasti.

Vihollisuuksien syntymisessä on siis kyse tieteenharjoittajien kyvyttömyydestä ymmärtää toisiaan. Esimerkiksi kansainvälisessä arviointimenettelyssä kasvaa vihollisuuksien viljaa, sillä se jos mikä tukee ihmisten välistä ymmärtämättömyyttä. Lausuntojen laatiminen on etäistä ja anonyymia, ja ihanteena pidetään sitä, etteivät osapuolet edes tunne toisiaan. Kun ihmiset eivät tunne eivätkä tunnista omien kantojensa arvosidonnaisuutta, he alkavat vihata toisiaan, ja näin kuva vihollisesta on valmis. Tapahtumien kulku on seuraava: tieteen arvosidonnaisuuden kiistäminen johtaa objektivistiseen tieteenihanteeseen, objektiivisuuden ihanne mielipidevallan naamioimiseen asian-

tuntijavallaksi, asiantuntijavaltana käytetty mielipidevalta ymmärtämättömyyteen, ymmärtämättömyys epäoikeudenmukaisuuteen ja epäoikeudenmukaisuus vihaan.

Eksistenssifilosofisesti katsoen objektivismin tavoitteluun ohjaa olemassaolon ahdistus, joka juontaa juurensa ihmisen kuolevaisuudesta ja kuolevaisuutta koskevasta aavistuksesta. Eniten tieteenharjoittaja pelkää luonnollisesti Helvettiä, jolloin sana ”Helvetti” on ymmärrettävä metaforallisuutensa ohella myös tosiasiallisesti. Helvettihän on pohjimmainen kadotus: se on olemattomuutta. Kadotuksessa puolestaan ei ole mitään – ei palkkaa, ei asemaa eikä edes kirjoittajan pääteoksia. Tieteenharjoittaja tekee siis toivotonta ja turhaa työtä taistellessaan aikaa ja olemattomuuden kammoaan vastaan ja yrittäessään jatkaa elämäänsä kirjoituskoneen riveillä. Sen sijaan hävinneille ja sorretuille kadotus on *myönteinen* tila, minkä merkiksi monet huomattavat filosofit ovat palanneet takaisin kadotuksesta jonkin yhden ja alun perin vähäpätöisenä pidetyn teoksensa turvin. Tultuaan tuomituiksi he väkevästi ovat.

Mutta jumalat ovat allergisia kohtalon ironialle ja vitseille, ja paholaisenkin sanotaan pelkäävän vain naurunalaiseksi joutumista. Myös meidän länsimaisessa yhteiskunnassamme on useita pyhiä arvoja, joita ei sovi pilkata ja jotka ovat samalla tavoin absoluutin asemassa kuin kuvakiellon kohteena oleva Allah. – Meidän kulttuurimme Allah on tiede. Menepä ja pilkkaa jotain tieteellistä asiantuntijaa tai kyseenalaista akateemisten arvioiden perusta. Epäile absoluutin asemaan kohotettua itseään korjaavuuden periaatetta, joka on tosiasiassa sangen suhteellinen asia. Väitä, että kyse on pelkästä puolueellisesta vallankäytöstä ja naura sille! Seuraus on, että joku tieteisuskovainen kiihkoilija langettaa sinulle fatwan ja julistaa, että kirjoittaja ”itse diskvalifioi itsensä”. Jos siis moralisoidaan esimerkiksi muslimien irrationaalisuutta, on syytä muistaa, että vastaavanlaista outoa käyttäytymistä löytyy lähempääkin: länsimaisen yhteiskunnan perustana olevan tieteellisen ajattelun keskiöstä.

VIITTEET

1. Levinas teoksessaan *Totalité et infini* (1961, s. 7).
2. Levinas teoksessaan *Etiikka ja äärettömyys*, joka koostuu Philippe Nemon kanssa käydyistä keskusteluista (1996 [1982], s. 52–53).
3. Levinas teoksessaan *Autrement qu'être ou au-delà de essence* (1947, 56–62).
4. Wittgenstein *Tractatuksessaan* (1971 [1918], lause 7).
5. Emt., lause 4.116.
6. Emt., lause 6.42.
7. Emt., lause 6.421.
8. Emt., lause 6.54.
9. Levinas teoksessaan *Autrement qu'être ou au-delà de essence* (1974, s. 17).

KIRJALLISUUS

Hankamäki, Jukka, *Dialoginen filosofia – Teoria, metodi ja politiikka*. Helsinki: Yliopistopaino, 2003.

---, *Filosofia räjähti, tulevaisuus palaa – Vähä katekismus filosofiselle anarkistille*. Helsinki: Like, 2005.

---, *Työttömän kuolema – Johdatus uuteen työyhteiskuntaan ja työn filosofiaan*. Helsinki: Yliopistopaino, 2005.

Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de essence*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.

---, *De l'existence à l'existant*. Orig. 1947. Paris: Vrin, 1993.

---, *Etiikka ja äärettömyys – Keskusteluja Philippe Nemon kanssa*. Suom. ja esip. Antti Pönni, alkut. *Éthique et infini*, 1982. Helsinki: Gaudeamus, 1996.

---, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Orig. 1930. Paris: Vrin, 1984.

---, *Totalité et infini – Essai sur l'extériorité.* Den Haag: Martinus Nijhoff, 1961.

Mauss, Marcel, *Essai sur le don – Forme et raison le l'échange dans les sociétés archaïques*. Orig. 1925. Quebec: L'université du Quebec, 2002.

Nietzsche, Friedrich, *Epäjumalten hämärä, eli miten vasaralla filosofoidaan*. Suom. Markku Saarinen, alkut. *Götzen-Dämmerung*, 1888. Helsinki: Unio Mystica, 1995.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus eli loogis-filosofinen tutkielma*. Suom. Heikki Nyman, alkut. 1918. Helsinki: WSOY, 1971.

Runeberg ja Snellman, aikansa radikaalit

Onko kansallisella filosofialla merkitystä?

Kotitaloani viistosti vastapäätä sijaitsevan rakennuksen kylkeen ilmestyi pari vuotta sitten pronssinen muistolaatta. Plakaatista erottuu seuraava teksti: ”Suomen kansallisrunoilija Johan Ludvig Runeberg asui tällä paikalla sijainneen Bergmanin talon vaatimattomassa piharakennuksessa vuosina 1828–1829. Runeberg jakoi asunnon yhdessä Fredrik Cygnaeuksen kanssa. Myös J. V. Snellman asui heidän kanssaan lyhyen aikaa. Täällä Runeberg kirjoitti pääosan runosikermästään Idyll och epigram*, johon kuuluvat runot* Saarijärven Paavo *ja* Flickan kom ifrån sin älsknings möte. *Ne julkaistiin Runebergin ensimmäisessä runokokoelmassa* Dikter *vuonna 1830.”*

Runebergin ja Snellmanin täytettyä äskettäin kaksisataa vuotta heidän ajatuksensa lähtivät jälleen melkoiseen lentoon, ja seminaarit kokoontuivat pohtimaan, mikä merkitys näillä oman aikansa vaikuttajilla on ollut maamme filosofiaan ja kulttuurielämään. Kansallisten juurten etsiminen ja jäljittäminen on elänyt renessanssia myös ”Suuret suomalaiset” -nimisen TV-ohjelman muodossa, jolloin kärkisijoille tosin selviytyi poliitikkoja ja sotapäälliköitä.

Suurmiesten ihannoimisessa voidaan nähdä jotain infantiilia, sillä heihin viittaamalla pyritään usein vain kirjoittautumaan historiallisten henkilöhahmojen taakse, välttelemään puhumasta mitään nykyajasta tai peittelemään sitä, ettei sanottavaa ole. Haluun ryömiä auktoriteettien taakse saattaa vaikuttaa myös nykyfilosofien keskinäisten arvioiden puolueellisuus ja asiantuntijavallan muuttuminen pelkäksi mielipidevallaksi, jolloin omien näkemysten tueksi halutaan kaivaa historiallisia suuruuksia. Tosiasiassa älyllinen erektiovarmuus olisi saavutettavissa omaehtoisemminkin.

Eräs syy historiallisten alkuehtojen jäljittämiseen voi olla se, että monista Suomen kansan ja valtion olemassaololle tärkeistä tapahtumista on kulunut sata tai kaksisataa vuotta. Poliittisesti ja etnisesti suomalaisuudella on siis koko modernin aikakauden mittainen historia, ja historian olemassaolo puolestaan on tärkeää sekä yksilöllisen että yhteisöllisen identiteetin kannalta – pidettäköönpä tämän ajattelutavan oppimestarina sitten Hegeliä tai hänelle kiitollisuudenvelassa olevia myöhempiä teorioita itseen tai toisiin ihmisiin identifioitumisesta.

Kansallisromantiikan transsendentaalisuus

Runebergin ja Snellmanin ymmärtäminen vaatii merkkimiesten näkemistä osana omaa aikaansa sekä niiden syiden erottamista, jotka nostivat heidät maineeseen suomalaisen identiteetin luojina. Edustavimman kuvan kansallisrunoilijan yhteiskunnallisesta merkityksestä saa tutustumalla Matti Klingen kirjoittamaan elämäkertaan *Poliittinen Runeberg* (2004), kun taas Snellmanin roolista oman aikansa filosofina kertovat neljässä eri kirjassa piirretyt henkilökuvat, jotka tulivat painosta hänen juhlavuonnaan 2006. Nämä teokset valaisevat henkilöhahmojen ympärillä vallitsevaa kulttia riittävästi. Ne tulkitsevat heidän toimintaansa osana kansalliseen heräämiseen liittyvää kuohuntaa, jolloin filosofisen toiminnan luonteesta välittyy elävä kuva. Ilman perusteellisia tietoja 1800-luvun aatevirtauksista ja poliittisesta historiasta Runebergista ja Snellmanista olisi haastavaa ja vaikeaakin kirjoittaa, vaikka molempien herrojen henkilöhistoria sinänsä on ollut läpikotaisin tutkittua.

Matti Klinge näkee Runebergin aseman eräänlaisena diplomaattisen katalysaattorin roolina painottaessaan, että vuoden 1848 Flooranpäivä Maamme-laulun esityksineen oli selkeä poliittinen veto, jonka kautta nousuhumalassa olevat ylioppilaat saatiin laulamaan Suomen vesistä ja rannoista Euroopassa raikuvan vallankumouksellisen Marseljeesin sijaan.[1] Vaikka Runeberg suhtautui keisarivallan vastaisuuteen alun perin kumoushaluja hillitsevästi, radikaalin hänestä teki hänen romanttinen konstruktivisminsa, jonka perustalle voitiin luoda ajatus Suomesta isänmaana. Klinge onkin nähnyt toukokuun 13. päivän ”Suomen syntymäpäivänä” jo Topelius-elämäkerrassaan.[2]

Myös rakennustyötä saattoi pitää tuohon aikaan radikaalina hankkeena. Moraalisen oikeutuksen antaminen kansakunnalle ei ollut suinkaan yksiselitteinen tehtävä siitä huolimatta, että asialle oli sosiaalinen tilaus. Tässä mielessä runoilijan ei tosin tarvinnut kuin asettua tiettyyn luovan *flown* tilaan ja antaa teostensa virrata kynästään osana monille kansalliskirjailijoille tyypillistä harmonian ja tasapainon kaipuuta. Elias Lönnrotin keräämän kansanrunouden ja Runebergin viljelemän klassisen runouden merkitys näyttäytyy historiallisessa katsannossa eräänlaisena metodina tai tienä, jonka päätepisteessä vastamuodostettu Suomen suuriruhtinaskunta kohotettiin kulttuurikansojen joukkoon sekä suomalaisten omissa että ulkomaalaisten silmissä. Samantyyppisessä asemassa on tunnetusti nähty myös Aleksis Kiven *Seitsemän veljestä* (1870), jota on pidetty niin kansallisena kehityskertomuksena kuin sivistysprosessin tai modernisaation kuvauksenakin.

Klingen panosta Runebergin ymmärtämiseksi voitaisiin täydentää sillä huomautuksella, että kansallishenkisten runoilijoiden ja säveltä-

jien sielunmaisema on ollut eri puolilla maailmaa yhteinen. Esimerkiksi Yhdysvaltojen kansalliskirjailijoina pidetyt Ralph Waldo Emerson ja Henry David Thoreau pyrkivät hakeutumaan eräänlaiseen tasapainotilaan luonnon ja koko olevaisen kanssa. He katsoivat ajatustensa puhdistuvan kulttuurin ja yhteiskunnan normeista ottaessaan etäisyyttä ihmisyhteisöön. Runebergin matkoja Ruovedelle ja Saarijärvelle vuosina 1824–1825 tuskin voisi verrata Thoreaun erakoitumiseen omaan majaansa, mutta samaa spirituaalisuuden kaipuuta oli myös Runebergin asenteessa, vaikka transsendentalismi ei lähtenytkään hänen runoudessaan sellaiseen laukkaan kuin amerikkalaisten ajattelussa. Sitä paitsi Runebergin vihkiminen luterilaisen papin virkaan vuonna 1838 sitoi hänet kristilliseen ideologiaan, mikä muodosti hänen ajatteluunsa myös eräänlaisen sisäisen ristiriidan. Runoilijan esteettiset ihanteethan olivat klassisia ja kotoisin antiikin Kreikasta.

Kansallisromanttisia runoilijoita ja säveltäjiä yhdisti luonnollisesti Hegel, jonka vaikutuksen voi kiteyttää Johann Wolfgang von Goethen lauseeseen: ”Työn suuren täyttöön tähdätyksi saa tuhat kättä, henki yksi.”[3] Filosofisesti katsoen oletus hegeliläisen Hengen liikkeistä ja ajanhengen merkityksistä voisi olla perusteltu kollektiivista piilotajuntaa koskevan teorian kautta. Kollektiivisessa tiedostumattomassa vallitsevien tendenssien hyödyntäminen ei ole tällöin yksilöllisen tahdonvoiman vastakohta, sillä tutkimus on osoittanut *yhden* runonlausujan voivan hallita tuhansia säkeitä sisältäviä eepoksia.

Runeberg olikin runoutensa kautta eräänlainen muutosten airut ja tulkki – tai hegeliläistä ilmausta käyttääkseni ”aikansa poika”. Ajatus filosofista tai kirjailijasta ajanhengen ilmentäjänä vastaa hyvin myös Aristoteleen *Runousopissaan* esittämää klassista *mythosta*, joka on usein käännetty suomen kielen sanaksi ”juoni”. Tätä termiä käytettäessä ei ole tosin kovin usein vaivauduttu pohtimaan, mistä juoni ylipäänsä syntyy tai mitä sillä tarkoitetaan. Aristoteelisen *mythoksen* takana on sana ”*myein*” joka merkitsee ’silmät kiinni’ ja viittaa ”sisäänpäin kääntyvään katsomiseen”, siis eräänlaiseen mystiikkaan ja haluun rauhoittua näkemään selvemmin. Siksi myös antiikin dramaturgiassa juonen katsottiin syntyvän todellisuuden suorasta ja ”sisäisellä silmällä” tapahtuvasta havainnoimisesta, jolloin kirjailija ikään kuin poimii tapahtumien kulun ja mahdollisen kohtalon elävästä todellisuudesta ja siirtää sen teoksiinsa, kun taas todellisuuteen sovitettua juonta voitaisiin sanoa ”juonitteluksi” tai juonimiseksi todellisuutta itseään vastaan.

Faktan ja fiktion (tai todellisuuden ja epätodellisuuden) suhde on tietenkin ongelmallinen, kun on puhe romanttisesta ja transsendentalistisesta kirjallisuudesta, mutta ainakaan Runebergin ei voida sanoa poliittisuudestaan huolimatta laatineen niinkään käsikirjoitusta todellisuudelle kuin antaneen ajan tapahtumien kirjoittaa oma todellisuutensa teoksiinsa. Tämä näkyy paitsi hänen kohtalouskossaan, myös

siinä, että hän antoi runoutensa ohjautua poliittisen vallan taholta; esimerkiksi Maamme-laulun sanoitusta Klinge pitää yliopiston johdon taholta – lähinnä rehtori Laguksen aloitteesta – toivottuna tilaustyönä. J. V. Snellmanin kriittisessä kaleidoskoopissa Runebergin kirjoittama säe ”Sun kukoistukses kuorestaan kerrankin puhkeaa” puolestaan sai merkityksen pikemminkin kohtaloon alistumisen vertauskuvana kuin toivon metaforana, joten kyseisen värssyn ei voida katsoa tyydyttäneen uudistusmielisimpiä piirejä.

Oliko Runeberg sitten kovin mullistava ajattelija vai pikemminkin sopeutuja? Vaikka Runebergin ”rakentavuutta” voidaan pitää eräällä tavalla radikaalina, hänen antikvaarisuutensa näkyi siinä, että kirjoittaja taipui varttuneemmalla iällä sanoittamaan muun muassa virsiä. Erityisesti tämä konservatiivisuus käy ilmi *Vänrikki Stoolin tarinoista* (I osa 1848 ja II osa 1860), joissa suomalaiselle sotilaalle puettiin spartalaiset miehuusihanteet ja stoalaiset hyveet. Venäläisistä erottautumisen pyrkimyksissään teoksen toinen osa näyttäytyy kuitenkin ensisijaisesti *poliittisena kannanottona* eikä historiallisena esityksenä sodasta. Siten se todistaa erään tärkeän tosiasian: itsenäisyyttä tavoitteleva autonominen maa ei ollut historian objekti vaan subjekti. Kontekstissaan nähtyinä Runebergin tekstit välittävät siis uudistushaluisen viestin.

Runebergin suurmiesmyyttiä himmentää jonkin verran se, että hän oli *suosittu* runoilija jo eläessään eikä kuollut tietämättömänä menestyksestään, kuten esimerkiksi Nietzsche. Runebergin maineen pelastukseksi tiedeyhteisö tuli toimineeksi ennustettavasti ja diskriminoi häntä jonkin verran, mikä takasi hänelle paikan kansan rakastamana henkilönä. Runebergia ei tunnetusti nimitetty yliopistosta hakemaansa apulaisenvirkaan, joka vastaisi uudempaa apulaisprofessorin oppituolia, vaan virkataistelun hävinnyt kaunopuheisuuden dosentti kannettiin surusaattueessa Pitkänsillan yli kohti Porvooseen johtavaa tietä samalla, kun katujen reunoja kansoitti hämmästyneiden kaupunkilaisten sankka parvi. Hänelle tosin ehdotettiin myöhemmin Kreikan kirjallisuuden professuuria, mutta Klinge selittää runoilijan kieltäytymistä parhain päin arvioimalla, että antiikkisiin ihanteisiin nojaavaa Runebergia ei tekstikriittiseen ja kielitieteelliseen suuntaan muotoutuva filologinen tutkimus olisi edes kiinnostanut. Yleisenä kysymyksenä voi epäillä, täytyykö tieteen niin sanottu ”kehitys” ymmärtää aina tiedeyhteisön käsitysten myötäilyksi tai niihin sopeutumiseksi nykyisinkään, vai saisiko yksilöllä itsellään olla jotain sanottavaa.

Snellman ja sivistyksen missio

Myös J. V. Snellmanin akateeminen ura oli ohdakkeinen. Tämän merkiksi Mikko Lahtinen aloittaa teoksensa *Snellmanin Suomi* (2006)

puhumalla ”Suomen yliopistoista määräajaksi erotetusta dosentista”,[4] joka julkaisi suuren määrän kirjoituksistaan itse perustamissaan lehdissä, *Saimassa* ja *Litteraturbladissa*. Kyseisen teoksen kautta kansallisfilosofista piirtyy monipuolinen kuva, jossa kirjoittaja on onnistunut eläytymään aikakauden tapahtumiin ja tilanteisiin. Teosta voidaan pitää mainiona kokonaisesityksenä 1800-luvun suomalaisesta filosofiasta ja kulttuurielämästä myös laajemmin. Lukijalle esiteltävän muotokuvan perusteella Snellman ei ollut sellainen kivikasvo, jollaisena hänet tunnetaan patsaansa perusteella, vaan monipuolinen ja räiskyvä hahmo, jonka kynästä irtosi myös kaunokirjallisia tekstejä.

Lahtinen on varmasti oikeassa siinä tutkimuksellisessa näkemyksessään, että Snellman esitti keskeisiä filosofisia perusajatuksiaan monissa kritiikeissään ja puheenvuoroissaan, joiden otsikoista ei voi suoraan päätellä, mitä kirjoitus tosiasiassa sisältää. Sen sijaan akateemisia tarkoituksia varten kirjoitetut tutkimukset jäävät Lahtisen mielestä pelkiksi kuriositeeteiksi ja esimerkeiksi siitä, minkälaista filosofia oli 1800-luvulla.[5] Sama vaara uhkaa myös niitä oman aikamme filosofeja, jotka ovat ottaneet todesta G. H. von Wrightin luonnosteleman jaon systeemifilosofiaan ja kulttuurifilosofiaan ja jotka pyrkivät tyydyttämään vain akateemisen tutkimuksen muotovaatimuksia osallistumalla ”oman alansa keskusteluun” kansainvälisissä aikakauslehdissä. Olenkin Lahtisen kanssa samaa mieltä siitä Snellmanin pohjalta nousevassa johtopäätöksessä, että todellinen oppineisuus on kyvyssä tehdä filosofisia ideoita *vallitsevaksi todellisuudeksi*.

Snellmanille filosofian käytännöllisyys oli muun muassa sitä, että hän pyrki viemään filosofisen kritiikin ja kriittisen käytännön keskelle oman aikansa todellisuutta. Toisaalta Snellmania ei voitaisi pitää tällä perusteella ”pragmatistina”, sillä pragmatismilla on totuttu ymmärtämään tarkemmin rajattua ajatteluperinnettä. Kyllä Snellman oli selvästi liberalistinen valtiohegeliaani, tosin hukuttautumatta pelkän systeemiajattelun syövereihin. Suomessa hegeliläisyydellä onkin ollut Snellmanin päivistä meidän aikaamme ulottuva vaikutus, jota viime vuosina ovat edustaneet muiden muassa Eero Ojanen ja Reijo Wilenius.

Filosofisen ja käytännöllisen elämän yhdistäjäksi Snellman kaavaili *sivistyksen* ihannetta. Käytännöllisyyden korostaminen on tosin ollut filosofian piirissä ongelmallista siksi, että suurella osalla ihmisistä ei ole ollut älyllisiä resursseja eikä myöskään halua filosofisen moniselitteisyyden ymmärtämiseen, vaan yleisöjä lähestymään pyrkivä filosofia on meidän aikanammekin hukkunut massojen ja viihteen pyörteisiin. Juuri massakulttuurille altistumisesta on alkanut filosofian oma rappio, vaikka optimistisesti ajatellen sivistysihanteen kautta on onnistuttu tuottamaan paljon *yleistä* hyvää. Sivistyksen missio sisältää usein myös poliittisen tiedonintressin, aivan kuten valistuksen aikakauteen liittyvät vapauden, veljeyden ja tasa-arvoisuuden julistuk-

setkin. Vaikka tieteelle on tunnustettu emansipatorinen eli vapauttamaan pyrkivä tehtävä, sivistyksen käsitettä on käytetty manipulatiivisesti eli totuutta ja tiedonhankintaa rajoittavasti esimerkiksi marxilaisessa retoriikassa. Siksi pyrkimystä *jonkin tietyn* tendenssin mukaiseen sivistykseen voidaan pitää epäsivistyksen merkkinä. Snellmanin ajattelussa tämä ongelma näkyy esimerkiksi siinä, ettei kansallisfilosofi tyytynyt tutkimukselliseen tietoon, jota hän piti tilastonäpertelynä, eikä hän pitänyt sellaisen tiedon hankintaa itseisarvona. Hänelle tärkeää ei ollut tilasto vaan tahto, ja siksi myös tutkimus oli pantava palvelemaan ihmisten poliittisia päämääriä. Seikka selittänee sen, miksi Snellmanin ajattelu on ollut myöhemmin eritoten vasemmistohegeliläisyydelle perustuvan uusvasemmistolaisen mielenkiinnon kohteena.

Kansallisfilosofin reipas toiminnallisuus merkitsi sitä, ettei hänen ajattelunsa ollut kaikilta osin kovin syvällistä. Tämä näkyi hänen käsittelemissään teemoissa, jotka ulottuivat geologiasta teologiaan. Harvinaista sen sijaan on, että filosofin jalat pysyivät näitäkin kysymyksiä käsiteltäessä kotikonnun kamaralla. Esimerkiksi maan poveen sisältyviä vuorimalmeja Snellman tarkasteli mieluummin kaivosteollisuuden kannalta kuin runoratsun selästä, mikä vastasi paljon paremmin todellisuutta kuin hänen ajalleen tyypillinen romantisointi. Naiskysymystä käsittelevä luku puolestaan saa hieman liikaa tilaa Mikko Lahtisen teoksessa, jossa mieskysymykselle ei omisteta yhtään lukua!

Snellmania voidaan pitää utilitaristisena ajattelijana sikäli, että hän piti esimerkiksi tilastotiedettä yhtenä hyötyä tuottavana tieteenalana, jonka pitää palvella yhteiskunnan suunnittelua ja ohjausta. Suomalaisessa sosiaalipolitiikassa myöhemmin tunnettu konstruktivismi lieneekin osittain snellmanilaisen ajattelun peruja, ja samassa rakentajan roolissa hän lähestyi luonnontieteitä. Myös lehtiä perustaessaan oli liike-elämässä toimineella filosofilla jo markan kiilto silmissä, ja poliittisen lehden julkaiseminen oli tuohon aikaan jopa taloudellisesti tuottavaa. Esimerkiksi Klinge katsoo, että 1840-luvulla elettiin samantapaisessa uudistuksille alttiissa tilanteessa kuin 1960-luvulla: suurista sodista oli aikaa, yhteiskunta kehittyi voimakkaasti, ja tiedonvälityksellä oli kasvava rooli ihmisten elämässä.[6] *Saiman*, *Litteraturbladet för allmän medborgerlig bildningin* sekä *Maamiehen Ystävän* perustamiselle lankesikin lopulta samantyyppinen tehtävä kuin kansallisfilosofin junailemalle Saimaan kanavan rakentamishankkeelle, joka puolestaan valmistui filosofin täyttäessä viisikymmentä vuotta. Vuoksen virtaa myöten yhdistyivät silloin suomalainen ja savolainen sielunmaisema, ja Kuopion ja Iisalmen vesistöalueilta voitiin ennen pitkää purjehtia pienillä proomuilla Suomenlahdelle sekä Pohjanmereltä Ranskan jokireittejä myöten aina sivistyksen kehtoon, välimerelliseen Kreikkaan asti… Ikävä tosiasia, jota harvoin maini-

taan, on se, että kansallisfilosofimme käytännöllisten hankkeiden suursaavutus, Saimaan kanava, riistettiin kommunistisen hirmuvallan sanelemassa rauhanteossa lähes kokonaan osaksi Neuvostoliittoa, jota voidaan edelleen pitää yhtenä suurimmista rikoksista koko ihmiskuntaa vastaan.

Myös höyrykoneella Snellman näki sivistyksellisen tehtävän, sillä veturin sauhujen myötä hän ajatteli parempien viljely-, koulutus- ja teollisten menetelmien ulottuvan kaikkialle Suomeen, aivan niin kuin hän oli nähnyt lehtiensä leviävän eri puolille maata. Päätoimittaja Mikko Lahtinen kirjoittaakin merkitsevästi, että ”heikoimpia lehtiä tuohon aikaan olivat ne, joita liikemies-kirjanpainajat kustansivat elinkeinonsa ravinnetekijäksi, kun taas parhaita olivat ne joissa kustantaja ja toimitus sekä taloudellinen ja kulttuuripoliittinen pyrkimys osuivat yhteen.”[7] Asiat eivät liene muuttuneet Snellmanin ajoista paljoa. Myös nykyisin, kun filosofisia teoksia julkaistaan taloudellisin tuotto-odotuksin, on syytä muistaa, ettei filosofisten tekstien arvoa pitäisi koskaan määritellä kustannusyhtiöissä, joissa kirjoittajia taivutellaan muuntelemaan mielipiteitään tai tinkimään niistä. Siksi omatoiminen julkaiseminen on monelle filosofille edelleenkin ainoa sananvapauden mahdollisuus.

Kansallisfilosofimme persoonaan avautuu kiintoisa näkökulma lukemalla niin sanottujen pääteosten asemasta hänen lehtikirjoituksiaan. Snellmanin *Koottujen teosten* erään toimittajan, Raimo Savolaisen, elämäkerrallinen teos *Sivistyksen voimalla – J. V. Snellmanin elämä* (2006) vaikuttaa kuitenkin hieman tavanomaiselta, vaikka teoksessa onnistutaankin karttamaan turhia lokerointeja. Marja Jalavan väitöskirjaa *Minä ja maailmanhenki* (2005) seurannut teos *J. V. Snellman – Mies ja suurmies* (2006), jossa Snellmanista piirretään kuvaa melko yksiarvoisena ja monotonisena ajattelijana, puolestaan tuntuu varsin perinteiseltä, ja se muodostaakin eräänlaisen vastakohdan Lahtisen ja Klingen näkemyksille tuon ajan filosofiasta. Snellmanin keskustelevan luonteen kiistäminen ja hänen valistushenkisyytensä hautaaminen juontanevat juurensa Snellmanin nimeen liitetystä suurmiespaatoksesta sekä niistä useista kipsipäistä, joita hänestä on aikojen kuluessa veistetty. Myöskään Raija Majamaan ja Lenni Tiirankarin teos *J. V. Snellman – Valtioviisas vaikuttaja* (2006) ei käsittele Snellmania filosofisena ja poleemisena intellektuellina, vaikka se suppeudestaan huolimatta piirtääkin sympaattisen kuvan filosofin urasta ja yksityiselämästä.

Snellmanin pitkäaikaisesta yhteiskunnallisesta toiminnasta ja hänen kansallisfilosofin maineestaan johtunee se, että ”siveysopin ja tieteiden järjestelmän” kaapuun verhotun filosofian professorinviran saanti toisella hakukerralla vuonna 1856 oli hänelle lähes yhtä merkityksetön hallitusvallan suopeuden osoitus kuin professorin arvonimen lankeaminen Runebergille vuonna 1844. Vaikka Snellman

osoitti esimerkillistä yhteiskunnallista valppautta myös senaattorina toimiessaan, en edelleenkään pidä hänen tavastaan moukaroida kirjailijoita, kuten Zachris Topeliusta, jonka teoksia hän piti ”kepeähköinä” ja kirjoittajaa ”ranskalaisen tyylin” huonolaatuisena viljelijänä.[8] Vaikka Topeliuksen kuvauksissa Suomi olikin melkoinen lintukoto ja Snellmanin iskemät naulat upposivat kuin lahoon puuhun, olivat filosofin mielipiteet usein myös jäykän yksitotisia. Puhuiko siis Snellmanissa tulevien systeemifilosofien oppimestari, jonka sanankäytöstä professorivallan myöhemmätkin edustajat ovat ammentaneet esikuvansa? Siinä tapauksessa filosofia olisi edelleenkin kiellettynä myös nykyisissä yliopistoissamme.

Merkillepantavaa on, että Runebergin ja Snellmanin aikana suuri osa kirjallisesta ja filosofisesta aktiivisuudesta toteutui yliopiston ulkopuolella, esimerkiksi vuonna 1831 perustetussa Suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa ja Lauantaiseurassa, jonka kantavana voimana tosin toimi Snellmanin kunnioittama filosofian professori J. J. Tengström. Nykyaikana, jolloin akateemisista instituutioista ovat jäljellä pelkät kuoret, voisi nähdä, että spontaanisti syntyneillä filosofisilla seuroilla ja instituuteilla olisi jälleen yhtä keskeinen asema elävän filosofian toteutumisyhteytenä.

Svekomaaneja ja fennomaaneja

Kun suuri osa kansallisina merkkimiehinä pidetyistä henkilöistä on ollut ruotsinkielisiä professoreja, piispoja ja heidän apulaisiaan tai sukulaisiaan, on ihmeellistä, ettei kenenkään mieleen ole välähtänyt epäillä, olivatko kyseiset herrat oikeastaan mitään *suomalaisuusmiehiä*. Ilmeisesti ajatusta on pidetty poliittisesti epäkorrektina. Jotain surkuhupaisaa on kuitenkin siinä, että Suomen kansallisrunoilijana pidetyn Runebergin äidinkieli oli ruotsi ja että hän kirjoitti ”suomalaisuuden” kannalta tärkeänä pidetyn Maamme-laulun samoin kuin koko tuotantonsakin ruotsiksi. J. V. Snellmanin lehdistä kaksi oli ruotsinkielisiä, ja ironista on myös se, että Ruotsissa Runebergia pidetään edelleen *ruotsinkielisen kirjallisuuden* keskeisenä edustajana. Samaan tapaan akateemikko G. H. von Wrightiäkin palvottiin läntisessä naapurimaassamme kuin paikallista kuningasta. Vaikuttaa siltä, kuin Suomessa olisi kansallisrunoilijaksi tai -filosofiksi kelpuutettu kuka tahansa, kunhan hän ei ole ryssä!

En tahdo väittää, etteivät ruotsinkieliset kuuluisi Suomen kansaan, mutta kielisodan ymmärtämiseksi on tarpeen pohtia, kuinka suomalaisia nämä suomalaisuusmiehinä pidetyt henkilöt todella olivat. Vaikka he olivat kansallisia merkkihenkilöitä, olivatko he suomalaisuusmiehiä, ja miksi tuohon tehtävään kelpasi ruotsinkielinenkin? Kielisota puhkesi suureksi osaksi sen kysymyksen ympärille, pitääkö

ollakseen suomalainen olla suomenkielinen. Suomalaisten itsenäisyyttä ja suomen kielen parempaa asemaa ajaneiden henkilöiden ruotsinkielisyyden voi ymmärtää sitä taustaa vasten, että ruotsia oli totuttu pitämään kansakunnan sivistyskielenä. Näistä asetelmista katsoen paradoksaalista on, että ruotsinkieliset yrittivät lopulta osoittaa sivistyneisyyttään opiskelemalla ahkerasti *suomea*, ja esimerkiksi Lönnrot taivutteli Snellmania vaihtamaan kirjoituskielensä suomeen.[9] Snellman taipuikin usein sille kannalle, että erikieliset kuuluvat eri kansakuntaan, tosin puoliksi leikillään.[10] Mutta vakavasti ottaen hänkin katsoi, ettei kieli ole vain keino ajatusten välittämiseksi, vaan koko kansakunnan ajattelu rakentuu yhteiseen kieleen. Snellmanin panos suomen kielen aseman vahvistamiseksi oli lopulta merkittävä. Hänelle vuonna 1863 suodun audienssin tuloksena keisari suostui allekirjoittamaan säädöksen, joka mahdollisti suomen kielen käyttöönoton virallisissa yhteyksissä.

Epäilystä, oliko yhteiskunnallinen luokka-asetelma hautautumassa kielitaisteluun, voidaan kyseenalaistaa muistuttamalla, että kielitaistelu sisälsi myös luokka-asetelman, kun suuri osa niin sanotusta yläluokasta oli alun perin ruotsinkielistä. Esimerkiksi Runebergin voidaan katsoa kirjoittaneen *maastamme* idyllisissä luontokuvauksissaan, mutta ei sen katajaisesta *kansasta*. Snellmanille puolestaan näyttää tärkeämmässä asemassa olleen aina *kansalaisyhteiskunta*, joka on olemassa *yhteisöllisyyden* vahvistamiseksi, eikä vain pelkkä *laillisuuden* puolustamiseksi olemassa oleva *valtio*.

Vaikka kieltä koskevat kiistat eivät akateemisissa yhteyksissä vallitsekaan enää suomen ja ruotsin kielen välillä vaan lähinnä englannin kielen ylivallan ja pienten vähemmistökielten kesken, on historiallisilla kieliasetelmilla edelleen näkyviä seurauksia. Esimerkiksi ruotsinkieliset ylioppilaat ovat jatkuvasti etuoikeutetussa asemassa suomalaisia yliopistopaikkoja jaettaessa, sillä heille akateemisia opiskelupaikkoja on tarjolla suhteellisesti enemmän kuin suomenkielisille. Ja mikäli ruotsinkielistä maisteria ei pelasta työelämään jokin ruotsinkielisen pääoman hallitsema suuryritys, hänelle myöntää apurahan ruotsinkielinen kulttuurirahasto Svenska Kulturfonden, joka mahtavine kiinteistö- ja osakesijoituksineen on Suomen Kulttuurirahastoakin anteliaampi säätiö, tosin rahoitusta se myöntää vain ruotsinkielisille. Myös nämä asiat olisi syytä nostaa pöydälle kriittistä tarkastelua varten.

Aikana, jolloin kirkkoherranvirat olivat ”tuottoisia” ja hyvä avioliitto takasi suotuisat uranäkymät akateemiseen suopeuteen perustuvassa herrojen ja salokiladyjen yhteiskunnassa, olivat Runeberg ja Snellmankin melkoisia pataporvareita. Esimerkiksi Runeberg meni naimisiin pikkuserkkunsa Fredrika Tengströmin kanssa, joka oli sukua J. J. Tengströmille ja arkkipiispa Jacob Tengströmille. Snellman puolestaan yritti naida professori Tengströmin tyttären mutta epäonnistui aikeessaan karvaasti. Eräänlainen sisäsiittoisuus näkyy lisäksi siinä,

että patsaan isälleen veisti tilauksesta hänen poikansa Walter Runeberg. Ruotsinkielisille on aina ollut tärkeää, että ”meidän perheestä” puhutaan ja että kulttuurielämä etenee ruotsinkielisten ehdoilla. Jääkö siis suomenkielisille muuta mahdollisuutta, kuin toistella ruotsinkielisen virkamieseliitin toimia, vai olisiko syytä yhtyä 1960-luvun protestilauluun kahdestakymmenestä perheestä? Nimitys ”svekomaani”, jota nimeä kantoi rotuopeistaankin tunnettu ruotsin kielen professori Axel Olof Freudenthal, lienee oikeutettu vertailukohtana kansallisromanttiselle ja kenties tutummalle ”fennomaanille”.

Minun mielestäni Runebergia, Snellmania, Nervanderia, Tengströmiä ja muita lauantaiseuralaisia suomalaisempi oli Alexis Stenvall, joka sentään suomensi oman nimensä ja josta Jukka Virtanen totesi ”Suuret suomalaiset” -ohjelmassa, että ”se kivi, jonka rakentajat hylkäsivät, on tullut kulmakiveksi” (Matt. 21:42). Hänelle ovat velkaa niin Eino Leino, Hannu Salama, Spede, Jouko Turkka ja Vesa-Matti Loiri kuin ”rahvaan ruuneperina” tunnettu Vexi Salmikin. Toinen varteenotettava ehdokas suurimmaksi suomalaiseksi olisi ollut Mikael Agricola, jota ilman ei olisi poliitikkojen ja sotapäälliköiden puolustettavaksi arvoisaa suomen kieltä. Siitä, miten kaukana Kiven supisuomalainen ajatusmaailma oli ruotsinkielisten sielunmaisemista, kertoo tunnetusti August Ahlqvistin *Finlands Allmänna Tidningiin* laatima lynkkaus ja *Seitsemän veljeksen* pikainen myynnistä pois vetäminen sekä myyntiin palauttaminen vasta kirjailijan kurjan kuoleman jälkeen, jolloin ymmärtäväisen esipuheen teokseen laati J. V. Snellman.

Kansallisen ajattelun alkuehdoista

Suuret ajat synnyttävät suuria miehiä. Jos ei ole merkittäviä poliittisia tapahtumia, kuten sotia tai muita elämän ja kuoleman kysymyksiä, ei tule myöskään suurmiehiä eikä -naisia. Pyrinkin lopuksi pohtimaan, onko kansallismieliselle ajattelulle katetta nykyaikana, tai olisiko nykyisessä suomalaisessa yhteiskunnassa motiiveja suurmiesmyyttien syntymiselle? Tätä arvioidessani en pyri problematisoimaan sitä, mitä ’kansa’ merkitsee etnisesti. Sen sijaan haluan tarkastella kansaa lähinnä poliittisena käsitteenä, jonka ulkorajan muodostaa kysymys, onko Suomea kansallisena ilmiönä olemassa, vai onko Suomi jo alun perin monikulttuurinen luomus, joka koostuu muun muassa hitaista hämäläisistä, ilkeistä savolaisista, häijyistä lappalaisista, rikkaista pohjalaisista ja kieroista turkulaisista. Heimojen yhtäläisyydet ovat luullakseni merkittävämpiä kuin erot niin, että yhtenäisestä kansakunnasta voidaan puhua, ja suomalaisen on toistuvasti pelastanut hurrien ja venäläisten invaasiolta se, että me emme mielellämme opi emmekä käytä vieraita kieliä. Tässä suhteessa kansallinen yhtenäisyys

lienee taattu pitkälle tulevaisuuteen. Luullakseni myös kansallisen edun käsite vaikuttaa ulkopolitiikassa edelleen, vaikka se aika ajoin haudataan kansainvälistymistä koskevaan retoriikkaan, jonka keskeltä se tosin nousee heti, kun asioissa ajaudutaan konflikteihin.

Viime vuosikymmenten monikulttuurisuustendenssi ja pakkokansainvälistäminen eivät ole olleet omiaan luomaan suurmiehiä vaan pikemminkin valtionhoitajapoliitikkoja, joiden tehtävänä on perustella kansalle, miksi Euroopan unionissa toimivan virkamieseliitin tahto on kansalaisten tahtoa tärkeämpää. Tämä asennemuokkaus päättyy vasta, kun kapitalismille tietä tekevään uusliberalistiseen *laissez-faireen* naamioitu linjanveto johtaa voimakkaisiin eturistiriitoihin ja organisaatiot kasvavat Euroopan unionin ja Naton tavoin liian suuriksi. Sitä kautta ne tulevat myös konfliktialttiiksi ja toimintakyvyttömiksi. Kansalliselle ajattelulle vallitseekin jälleen tilaus siksi, että internatsismin eli pakkokansainvälistämisen nimissä tehdään nykyään samoja asioita kuin natsismin nimissä ennen. Globalisaation tuottamat pääomien ja työvoiman pakkosiirrot ovat merkinneet kansallisten etujen laiminlyöntejä ja pahoinvoinnin lisääntymistä ihmisten keskuudessa. Tämä on kenties osittaisseurausta siitä, että vastavoimia kasvottomalle kapitalismille ei enää tunnusteta, ja itse olen käsitellyt näitä teemoja useissa kiistelyä herättäneissä kirjoissani.

Edellä kuvatussa valossa voidaan tietenkin ihailla Suomen Sisun tapaisten järjestöjen pyrkimystä vastustaa globalisaation ja internatsismin varjopuolia. Lisäksi voidaan puolustaa sisulaisten yrityksiä toimia ”modernina kansallismielisenä liikkeenä”, joka haluaa poimia Euroopan integraatiosta myönteisinä pitämiään piirteitä. Ikävää on vain se, miksi kansallismielisyyttä motivoidaan ja omaa identiteettiä vahvistetaan uhkakuvilla ja vähemmistöihin kohdistuvilla epäluuloilla. Kun kalevalainen kansallishenkisyys sinänsä on kaunis, arvokas ja vaalimisen arvoinen asia, miksi kansakuntaa ja kansallista ajattelua ei voitaisi ymmärtää hieman laajemmin, esimerkiksi niin, että kansakunta sulkee sisäänsä myös kansallisen erilaisuuden?

Akateemisissa yhteyksissä filosofian kansallinen merkitys voisi toteutua esimerkiksi kieltäytymisenä kansainvälisen tiedeyhteisön vaatimuksista asettaa filosofiset kysymykset ja vastaukset aina vain englannin kielellä. Filosofialle ei nähdäkseni lainkaan sovi se luonnontieteistä välittynyt tieteenihanne, jonka mukaan filosofia ymmärretään jonkinlaiseksi työmuurahaisten harjoittamaksi tietojen keruuksi tai kasaamiseksi kansainvälisissä aikakauskirjoissa julkaisemista varten. Sen sijaan filosofialle on ominaista laajojen näkemysten ja spekulatiivisten ideoiden esittely kirjoittajan subjektiivista ajattelua ilmaisevissa kotikielisissä teoksissa. Jonkin reaalitieteen, kuten lääketieteen tai fysiikan, viestinnällisiin ihanteisiin nojaava tiedekäsitys tulee helposti kieltäneeksi sen tosiasian, että filosofia on kontekstiriippuvaista, eli tiettyyn yhteiskunnalliseen tilanteeseen liittyvää keskustelua ja

osallistumista. Samoin filosofian kielikin on usein metaforallista ja kirjallista, ja sen ominaisuudet jäävät riippumaan ihmisten käytännöllisen kohtaamisen edellytyksistä, esimerkiksi luottamuksesta ja muista paralingvistisistä alkuehdoista. Keskittyminen kansainvälisen tiedeyhteisön tärkeinä pitämiin kysymyksiin rajaisi pois sellaisen yhteiskunta- ja kulttuurikritiikin, jonka toteutumisyhteys on oma maamme. Näistä asioista puhuvia henkilöitä tuskin päästettäisiin lähellekään kansainvälisen filosofian puoluekokouksia, vaan heidät rajattaisiin pois jo englantilais-imartelevaan ennakkosensuuriin perustuvassa *call for papers* -vaiheessa.

Etnisesti omaleimainen ja kansallinen ajattelu näyttää olevan korkeassa kurssissa *muissa* kuin akateemisissa yhteyksissä. Eurovision laulukilpailuissakin voitto irtosi vasta, kun suomalaiset lakkasivat jäljittelemästä kliseemäistä eurooppalaista iskelmäperinnettä ja laittoivat tuulikoneet kaappiin. Voitto tuli omaehtoisen *ultimatumin* tuloksena, jossa työn, vastoinkäymisten ja viimeisen tuomion pasuunat soivat ja muoto ja sisältö olivat suomalaiskansalliselle ajattelulle ominaisesti tasapainossa. Ehkä meidän aikamme Runeberg on Lordi – kenties oman aikamme Pacius on Rasmus. Mytologiaa hyödyntävien roolipelien ja heavyrockin turvin kansallinen ajattelu on noussut siivilleen myös nuorisokulttuureissa.

Uutta kansallisromantiikkaa: sateenkaarilippu salkoon!

Runebergin ja Snellmanin kaltaisia hahmoja syntyy vain kerran valtioiden historiassa, vaikka kansalliselle ajattelulle sinänsä löytyy katetta sekä poliittisten etujen vaalimiseen että etniseen omaleimaisuuteen pyrkivien erillisryhmien piirissä. Siksi vastaavien tarinoiden esiinnousuun vaadittaisiin uuden valtion muodostuminen tai kuolinkamppailu. Tämä herättää kysymyksen, voisiko nykyajassa vallita motiiveja etnisten erityisryhmien tai vähemmistöjen omien valtioiden perustamiseen. Esimerkiksi Euroopan lähialueilla on viimeksi kuluneina vuosina syntynyt useita uusia kansallisvaltioita vanhojen liittovaltioiden pohjalle: merkeiksi kansakuntien poliittisen itsemäärämisoikeuden tärkeydestä.

Myös meidän aikanamme on olemassa kansakuntia, jotka etsivät valtiollista muotoa. Esimerkiksi seksuaalivähemmistöille Internet on tarjonnut eräänlaisen kohtaamispaikan, maaperän ja heterovaltioiden rajoista piittaamattoman kansallisen olemassaolon. Siinä, missä heavybändit ovat hehkuttaneet ”metallivaltion” puolesta, lisäänkin löylyä tupaan vetoamalla kansainvälisen *homovaltion* perustamiseksi. Aluksi se voisi olla tietoverkoissa tapahtuvaan yhteydenpitoon ja viestintään perustuva utopia, mutta tietyille paikkakunnille tapahtuvan muuttoliikkeen seurauksena se voisi julistautua myös itsenäiseksi

ajallis-paikalliseksi valtioksi, joka käyttää alueellaan suvereenia poliittista valtaa.

Perusteluni homovaltion olemassaololle ovat pääpiirteissään samat kun Hegelin ja Snellmanin: ihmisyksilön identiteetti voi kehittyä täydelliseksi vain sellaisessa vertaisryhmässä, jonka arvomaailma ja symbolimaailma ovat tärkeimmiltä osiltaan samanlaisia. Sen sijaan oikeuksia kerjäämään tottuneen seksuaalivähemmistöliikkeen epäonnistumisen voi kiteyttää siihen yksinkertaiseen havaintoon, että homoseksuaalisia rakkaudenilmauksia ei uskalleta edelleenkään näyttää kaduilla eikä kujilla, mutta työ- ja viranomaissyrjintä on avointa ja hirveää. Homovastaiset ryhmittymät onnistuivatkin omassa pyrkimyksessään pysäyttää seksuaalivähemmistöjen kansalaisoikeustaistelut pienistä pykälistä kiistelemiseen, eli 1960-luvun oikeuttamispolitiikalle ominaiseen puolustuksellisuuteen. Jos siis joku pitää tapaani kytkeä yksilöiden identiteetti valtion olemassaoloon perimmältään nationalistisena tai "chauvinistisina", hän saattaa olla oikeassa. Moraalisessa mielessä vähemmistönationalismi on kuitenkin enemmistönationalismin vastakohta. Ajatukseni homovaltiosta ei ole vain poliittinen, vaan se ulottuu käsitykseen filosofian omasta luonteesta: kyseessä on nimenomaan filosofisille perusteille rakentuva yhteisö.

Entäpä sitten, jos filosofi tekisi radikaalin siirron ja esittäisi, että filosofinen *praksis* toteutuu parhaiten homoseksuaalisena elämänkäytäntönä johtuen samaa sukupuolta olevien yhteisestä kokemuksellisesta merkityskonstituutiosta – tai että homoseksuaalisuus on filosofista elämää käytännössä, kuten olen nähnyt kirjoituksissani? Tuskin menisi kauankaan, kun joku hetero ilmoittaisi kieltäytyvänsä puoltamasta hänen dosentuurihakemustaan "ottaen huomioon Hankamäen filosofian poliittisen luonteen."[11] Miksi kirjoittaja ei voinut sanoa, että hän ei halunnut ymmärtää koko ajatustani saati että hän olisi suostunut näkemään filosofian ja homoseksuaalisuuden osana käytännöllistä *ja* teoreettista elämää, kuten olen painottanut filosofiassani? Kenties patavanhoillinen jako teoriaan ja käytäntöön onkin nimenomaan kristillis-kartesiolaiseen ajatteluun ja ontologiseen jumalakuvaan perustuvan tieteen ominaisuus, joka juontaa juurensa heteromiehen oidipuskompleksista. Juuri siitä syntyy ontologinen jumalahypoteesi ja sen mukainen dualistinen alkuasetelma, joka vaikuttaa ideologisena ennakkoehtona tieteen historiassa.

Snellmanin tärkeimpiä opetuksia minulle edustaa hänen käsityksensä, että parhaimmillaan filosofia ei vain kuvaa todellisuutta vaan muodostaa keskustelukentän, jossa ajatukset voivat *tulla osaksi todellisuutta* ja *muovata* sitä. Minkälaiseen valoon tältä pohjalta joutuukaan se jo Esa Saarista lytättäessä tutuksi tullut sanonta, että filosofian ja muun yhteiskunnallisen toiminnan yhteyksiä korostavat ajatukset eivät muka *lainkaan kuuluisi filosofian* alaan vaan "journalistiikan ja yhteiskunnallisen keskustelun piiriin."[12] Sellainen filosofia-

käsitys, joka erottaa filosofian kaikesta muusta julkisesta järjenkäytöstä, on nähdäkseni vaarallinen. Omasta mielestäni filosofi onnistuu tehtävissään parhaiten, kun hän ei ensinkään antaudu minkäänlaisen ”asiantuntijan” asemaan, vaan päätyy henkilöksi, jonka *asia tunnetaan*.

Jari Sarasvuo, joka juonsi *Hullu Suomi* -ohjelmaa televisiossa, kiteytti *Stiller ja Hytönen* -showssa, että tässä maassa asuu ilkeä kansa. Esa Saarinen puolestaan katsoi tummasävyisessä ”kansallisfilosofisessa puheenvuorossaan” *Erektio Albertinkadulla* (1988) että suomalaista sielunmaisemaa leimaa pahanilkinen metafysiikka. Jouko Turkka taas ymmärsi asiat niin, että suomalaiset ovat tulleet pahoiksi, koska Suomessa kaikki on ollut niin vaikeaa, jopa paskalla käynti, kun kylmään lautamajaan on joutunut hiihtämään pihan poikki susien ulvoessa kuutamolla. Tästä eloonjäämistaistelusta seuraava defensiivinen turvallisuusajattelu ja siihen yhdistyvä estoisuus kaikkine seurausilmiöineen ja ongelmineen lienevät syypäitä tosiasiaan, että Suomessa on maailman terveimmät lapset mutta sairaimmat aikuiset. Myös yliopistoissa ja muissa viranomaisissa ihmisiä kiusataan liikaa.

Toiminkin nyt muodissa olevan tunneteoreettisen koulukunnan edustajana ja sommittelen pienen kartan siitä, minkälainen on tyypillisen akateemisen virkamiehen tunnekenttä: se muodostuu häpeän, ujouden, estoisuuden, kateuden, ylpeyden ja nolouden elämyksistä. *Häpeällähän* tarkoitetaan yleisesti sitä, että ihminen peittelee itsessään sellaisia ominaisuuksia, joita hän pitää *kielteisinä*. *Ujous* puolestaan syntyy ihmisen pyrkimyksestä peitellä itsessään olevia *myönteisiä* ominaisuuksia. Kun ihminen ehdollistetaan häpeämään kielteisiä ominaisuuksia, hän tulee peitelleeksi myös myönteisiä ominaisuuksiaan, ja hänestä tulee *estoinen*. Akateeminen filosofi on estoinen, sillä hänet ehdollistetaan häpeämään kielteisiä ominaisuuksiaan nolaamalla häntä proseminaareissa, ja sitä kautta hänestä tulee myös ujo. *Nolous* puolestaan syntyy siitä, että ihminen on *aiheellisesti ylpeä* jostakin *myönteisestä* ominaisuudesta, mutta *epäonnistuu* sen julki tuomisessa. Jos taas ihminen on *aiheettomasti* ylpeä jostain *kielteisestä* ominaisuudesta, syntyy *röyhkeys*. Röyhkeydessä epäonnistumisen pitäisi puolestaan tuottaa häpeää, mutta yleensä niin ei käy, sillä kielteisellä piirteellä kerskailussa epäonnistuva henkilö ei kyseistä asiantilaa tunne.

Häpeä seuraakin usein vain siitä, kun *fiksua* ihmistä *nolataan* eli arvostellaan tämän *hyvissä* aikeissa *epäonnistumisesta*. Akateeminen filosofi on siis erityisen altis häpeälle, ujoudelle ja noloudelle, ja nämä tunteet sisäistettyään myös hänestä itsestään tulee ennen pitkää häpäisijä ja nolaaja. Lopulta hänestä tulee se Erich Fromminkin teoksissaan kuvailema persoonallisuustyyppi, joka *nauttii* saadessaan kieltää toisilta jotain. Tämä johtuu tietenkin siitä, ettei kiusattu virkamies katso voivansa olla perustellusti ylpeä mistään, vaan hänestä tulee

ylpeän vastakohta eli *kateellinen*. Kateus puolestaan syntyy tuntemuksesta, että jollain toisella on jotain sellaista tavoittelemisen arvoista, jota itsellä ei ole. Jos kateus muodostuu pysyväksi, eli ihminen menettää *mahdollisuutensa* tavoitella ylpeyden aiheita, syntyy *katkeruus*. Ylpeyden pitämisestä mahdollisena puolestaan seuraisi *toiveikkuus*, joka yleensä osoittautuu aiheettomaksi, ja häpeä, nolous ja katkeruus voittavat. Ajatelkaa, millainen paratiisi yliopistomaailma onkaan kaikille tuhoisille tunteille!

Vain kuolleet kalat uivat myötävirtaan

Mutta palatkaamme Runebergiin ja Snellmaniin. Heidän toimintaansa luonnehti omaehtoisuus, rohkeus, vilpittömyys ja ennakkoehdoton suunnittelemattomuus. Tämä käy ilmi heidän teoksistaan, joista suuri osa oli vain tilapäisesti ja tempaisten tehtyjä. Se, mikä tarttuu aikaan ja elää hetken väkevästi, elää ikuisesti. Huomion kiinnittäminen ajankohtiin ja niiden ”henkeen” saattaa olla valaisevaa myös siksi, että samalla, kun oma itse vanhenee, mennyt aika suhteellisesti lähenee. Nuorena oli helppo ajatella, että 1800-luvun päättymisestä oli kauan, kun oma ikä alitti viidesosan sen jälkeen kuluneesta ajasta. Keski-iässä huomaa, että oma elämänkaari muodostaa jo lähes puolet Nietzschen kuolemasta alkaneesta aikajänteestä! Snellmanilaisittain ajatellen historia on siis eräänlainen elämysmatka ja aikakone, jonka toiminnan ymmärtämisestä syntyy sivistys. Eduksi on, jos ”objektiivisesti” kuluva (eli yhteisöllinen) aika onnistutaan liittämään tulkinnoissa omaan subjektiiviseen *aikakokemukseen*, kuten eksistenssifilosofit ja hermeneuttiset historian tutkijat ovat painottaneet.

Runebergia ja Snellmania kohotti omana aikanaan se, että he vaativat ajattelultaan yhdistymistä osaksi laajempaa toimintaa ja politiikkaa. Ja kuinka tylsä todellisuus olisikaan, jos historiassa ei olisi *tapahtunut* mitään – myöskään mitään sopimatonta? Tai mitä olisi filosofia, jos Runeberg ja Snellman olisivat tehneet vain sen, mitä ”virkamiehen täytyy”? Toisaalta nämä Johan-etunimellä varustetut herrasmiehet eivät olleet mitään kapinallisia proletaarikirjailijoita eivätkä heidän edeltäjiään. Tietty kaupunkilainen porvarillisuus näkyi muun muassa siinä, ettei yliopiston mukana Helsinkiin muuttanut kansallisrunoilija kirjoittanut selviytymisen metafysiikkaa heijastelevaa värssyään Saarijärven Paavosta suinkaan Saarijärvellä vaan eräässä piharakennuksessa, joka sijaitsi pääkaupunkimme tuonaikaisella laita-alueella, syrjäisellä Isolla Roobertinkadulla.

Lähellä Erottajaa sijaitsee nyt myös Tullihallituksen mahtava uusrenessanssihenkinen rakennus, jonka kyljessä on niin ikään kyltti. Siihen puolestaan on kirjoitettu seuraavat sanat, jotka kertovat Runebergin avioituneen ja muuttaneen piharakennuksesta osaksi pääpytin-

kiä: ”Suomen kansallisrunoilija Johan Ludvig Runeberg sekä hänen vaimonsa Fredrika Runeberg asuivat tällä paikalla sijainneen Laguksen talon siipirakennuksessa syksyn 1831. Täällä Runeberg kirjoitti runonsa *Hauta Perhossa* ja muokkasi uudelleen runonsa *Hirvenhiihtäjät*.” Kirjailijaa pidetään nähtävästi pyhimyksenä, kun pelkkää tekstin uudelleen muokkaamista pidetään muistolaatan arvoisena asiana; tällöin on kuitenkin muistettava, että akateeminen kaltoin kohtelu ja käytännöllinen karkottaminen kymnaasin lehtoriksi Porvooseen vuonna 1837 olivat vielä edessäpäin, ja juuri nämä seikat kirkastivat Runebergin sädekehän.

Tehdessäni jokakesäisen pyöräretkeni suvisesta suloisuudesta nauttivaan Porvooseen poikkean silloin tällöin Aleksanterinkadulla sijaitsevassa Runeberg-museossa. Kun viisikymmentä kilometriä pitkän matkan taittaa edestakaisin lihasvoimalla, saa kansallisrunoilijalle pystytettyjen patsaiden henkisistä koordinaateista selvemmän kuvan. Porvoon keskustassa sijaitseva hahmo on samanlainen kuin Esplanadin puistossa, mutta ilman jalustaa ja pienempi. Ennen tuo matka tehtiin hitaalla junalla tai laivalla, ja se kesti monta tuntia, joten Snellmanin siirtymistä yläalkeiskoulun rehtoriksi Kuopioon *Läran om staten* -teoksen ilmestymisvuonna 1842 voidaan pitää kokonaisia maailmoja erottavana etäisyytenä. ”Joka syyttä suuttuu, se lahjatta leppyy” -tyyppisen savolaishuumorin keskellä eläminen osoittautuikin vakavamieliselle Snellmanille lopulta piinalliseksi, toisin kuin Tübingenissä ja Tukholmassa vietetyt edeltävät vuodet, ja montakohan savolaista filosofia maailma tänäkään päivänä tuntee?

Runebergin asuessa Porvoossa hän puolestaan oli vanhoilla päivillään niin huonossa kunnossa, että hän saattoi tähystää talonsa ikkunasta alapuolellaan olevalle jalkakäytävälle vain erityisen peilin avulla. Sen kautta hän näki, kuinka miehet talon kohdalle tullessaan ottivat hatun päästään ja naiset niiasivat kohteliaasti. Kun nyt itse katson pieneltä parvekkeeltani Runebergin entisten asuinsijojen suuntaan, ihmiset kävelykadun terasseilla tupakoivat huolettomasti, lukuun ottamatta muutamaa tuttua tyttöä ja poikaa, jotka ovat matkalla *gay*-ravintola DTM:ään. Tytöt ottavat silloin koppalakin päästään ja pojat niiaavat tyylikkäästi, ja kaikki vilkuttavat iloisesti. Sellaiseksi on maailma mennyt, eikä mikään ole enää radikaalia.

VIITTEET

1. Klinge 2004, s. 468 ja 520; ks. myös Klinge (1998, s. 152).
2. Klinge 1998 , s. 144.
3. J. W. von Goethe *Faustissaan*, suom. O. Manninen.
4. Lahtinen 2006, s. 13.
5. Emt., s. 21.
6. Klinge 1998.
7. Lahtinen 2006, s. 23.
8. Emt., s. 37.
9. Emt., s. 31.
10. Emt., s. 19.
11. Kristian Klockars lausunnossaan dosentuurihakemustani varten 3.8.2005.
12. Olli Lagerspetz lausunnossaan dosentuurihakemustani varten 19.7.2005.

KIRJALLISUUS

Aristoteles, *Runousoppi*. Suom. Pentti Saarikoski. Helsinki: Otava, 1998.

Goethe, J. W. von, *Faust – Toinen osa*. Suom. O. Manninen. Helsinki: Otava, 1981.

Hankamäki, Jukka, *Dialoginen filosofia – Teoria, metodi ja politiikka*. Helsinki: Yliopistopaino, 2003.

Jalava, Marja, *J. V. Snellman – Mies ja suurmies*. Helsinki: Tammi, 2006.

---, *Minä ja maailmanhenki – Moderni subjekti kristillis-idealistisessa kansallisajattelussa ja Rolf Lagerborgin kulttuuriradikalismissa n. 1800–1914*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2005.

Kivi, Aleksis, *Seitsemän veljestä*. Alkut. 1870. Helsinki: SKS, 1997.

Klinge, Matti, *Idylli ja uhka – Topeliuksen aatteita ja politiikkaa*. Helsinki: WSOY, 1998.

---, *Poliittinen Runeberg*. Suom. Marketta Klinge; Homeros-sitaatit Otto Manninen. Helsinki: WSOY, 2004.

Lahtinen, Mikko, *Snellmanin Suomi*. Tampere: Vastapaino, 2006.

Majamaa, Raija ja Lenni Tiirakari, *J. V. Snellman – Valtioviisas vaikuttaja*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2006.

Runeberg, Johan Ludvig, *Samlade arbete*. Toim. Juhani Aho et. al. Porvoo: WSOY, 1902–1909.

Saarinen, Esa, *Erektio Albertinkadulla – Kansallis-filosofinen puheenvuoro*. Helsinki: WSOY, 1988.

Savolainen, Raimo, *Sivistyksen voimalla – J. V. Snellmanin elämä*. Helsinki: Edita, 2006.

Snellman, Johan Vilhelm, *Kootut teokset*. Toim. Raimo Savolainen et. al. Helsinki: Opetusministeriö, 2000–2005.

He söivät isien ruumiin

Mihin filosofian historioita tarvitaan?

Sigmund Freud kuvaa teoksessaan Toteemi ja tabu*, kuinka alkuyhteiskunnan pojat lyöttäytyivät yhteen, surmasivat lauman isän ja – niin kuin pujopartainen psykiatri itse toteaa – söivät hänen ruumiinsa saadakseen hänen voimansa. Tämä primitiivinen kannibalismi toteutuu nykyään filosofien kirjoittaessa historiaa. Niinpä antaudun suomimaan suomalaisen filosofian itsetilityksiä. Arvioin seuraavassa Svante Nordinin filosofian historiaa ja jakelen läimäytyksiä kotimaisen kulttuurielämän järjestyspoliiseille. Erityisesti pohdin, miksi monikulttuurisuutta on vain kulttuurin ulkopuolella ja miksi ulkopuolisuus on filosofisen ajattelun ehto.*

Omasta mielestäni historia koostuu syiden ja seurausten ketjuista, joiden yhteentörmäykset ovat puhtaasti sattumanvaraisia. Historiankirjoitus taas on konflikti, jonka tulkinnasta on päästy sopimukseen. Vain vallanhaluinen sielu harjoittaa filosofiaa, lausui puolestaan Friedrich Nietzsche. Sama pätee myös historiankirjoittajiin. Historioitsijoiden valta on erityisen suuri, sillä juuri he ottavat tehtäväkseen viimeisen sanan sanomisen siitä, miten asiat oikein olivat. Siksi ei ole ihme, että filosofiamme kenties ahkerin kronikoitsija, Georg Henrik von Wright, kehui tilannetta näin: ”Filosofian historia on ala, jota meillä perinteisesti on harrastettu suhteellisen paljon.”[1]

Oletko ”kiinnostunut filosofian psykologisista vai sen loogisista ulottuvuuksista?”, kysyi Eino Kaila sukulaispojaltaan tämän aloittaessa opintojaan Helsingin yliopistossa.[2] Samalla valettiin kestävä perusta kotimaisen filosofian dualistisuudelle, jota Markku Eskelinen ja Jyrki Lehtola yrittivät hoitaa lobotomialeikkauksella 1980-luvun lopulla – tuloksetta.[3] Kun ensin harrastaa noin 30–50 vuotta analyyttista systeemifilosofiaa, päätyy lopultakin asemaan, josta on hyvä mestaroida filosofien istumis- ja nokkimisjärjestystä kotimaisen yliopistofilosofian orrella. Svante Nordinin äskettäin suomennetussa filosofian historiassa on Ilkka Niiniluodon katsaus filosofiaan Suomessa. Kun *Vuosisatamme filosofia* -teoksessa puhui vielä G. H. von Wright, saa tätä kroonista kronikkaa lukea nyt Niiniluodon versiona. Koska mikään ei ole niin epämuodikasta kuin päivänkohtaisuus, seuraan itsekin aikaamme ja aloitan hieman etäämmältä.

Miksi maksamme veroja?

Armeija on laitos, jonka joukko-osastoissa vietetään silloin tällöin lippujuhlaa, perinnepäivää, veteraanien muistokarkeloa tai jotain muuta arkaistis-makaaberia huonon omantunnon rituaalia. Prikaatin komentaja puhuu. Mutta mistä hän puhuu? Oikein: hän puhuu historiasta, tarkemmin sanoen sotahistoriasta. Yliopistofilosofia on samanlaista. Ero on vain siinä, että *filosofi*prikaatin komentaja puhuu *filosofian* historiasta. Hän lepyttää vainajien haamut, legitimoi totemistisen arvouniversumin ja tyydyttää tykinruoaksi lähetetyn keskivertokansalaisen motivaatiorakenteen.

Mutta ei kuria eikä järjestystä ilman asianmukaisia oikoteitä. Jos menettelymuodot ovat jäykkiä, on aina tapa tehdä helpommin. Jokaisesta varuskunnasta löytyy nuori oma-aloitteinen luutnantti. Hän ilmoittautuu vapaaehtoiseksi ja kirjoittaa everstille ”Prikaatin historian”, joka painetaan kirjaksi. Näin tuotettu totuus kestää, ja luutnantti ylenee majuriksi.

Filosofia ei poikkea tästä. Kun Mikko Salmela vuonna 1998 väitteli tohtoriksi aiheenaan ”Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata” (miten mahtipontista), häntä paijattiin *Helsingin Sanomissa*. Ilkka Niiniluoto (itsenäisyyspäivän komentajakorulla palkittu) toimi hänen toisena vastaväittäjänään, ja väittelijä toimitettiin pikavauhtia dosentiksi ilman mainittavia muita julkaisuja. Työ sinänsä koostui kuudesta suhteellisen erillisestä tutkielmasta, joissa käsiteltiin suomalaisten filosofianprofessorien karriäärinluontia yliopistolaitoksessa. Kyseessä ei ollut kalendaarinen vuosisata vaan sata vuotta. Missään ei pohdittu filosofian historian omaa filosofista luonnetta. Missään ei tulkittu myöskään käytyjen kiistojen merkityksiä eri filosofiakäsityksille. Eikä missään tilitetty, mitä tästä kaikesta seurasi. Akateemikko von Wright vain sai suitsutusta, ja viime vuosikymmenten kenties merkittävin kulttuuripamfletti *Sianhoito-opas*, jossa jo tehtiin lopullinen ruumiinavaus pystyyn kuolleelle kotimaiselle poliisifilosofialle, jätettiin kokonaan huomiotta. Tärkeintä on, että grillivarras tuli tyhjäksi: he söivät isien ruumiin.

His story

Esa Saarinen totesi vuonna 1985, että ”Suomessa kirjoitetaan filosofian historia kerran neljännesvuosisadassa.”[4] En tiedä, miksi sitä ei voisi kirjoittaa vaikka joka päivä. Saarisen filosofian historiasta on kulunut parikymmentä vuotta. Uusi kotimainen saa ilmestyä vasta vuonna 2010. Kustannusyhtiö Pohjoinen tarttui sitä odoteltaessa tilaisuuteen ja julkaisi Nordinin teoksen suomeksi. Ikävä kyllä, teos on yhtä pitkä-

piimäistä ja aatehistoriallista luettavaa kuin muinainen Gunnar Aspelinin *Ajatuksen tiet*. Lisäksi teoksen luettavuutta on vaikeutettu puhumalla sekaisin esimerkiksi Descartes'ta ja Cartesiuksesta. Se ei houkuttele itsenäiseen ajatteluun niin kuin Saarisen teos, ja siitä puuttuu omakohtainen subjektiivinen näkemys, johon nähden lukija voisi muodostaa omia kantojaan.

Vakavaa on, ettei teoksesta voi löytää yhtään selvää virhettä! Muutoin tarkan käännöksen mukaan Henri Bergson tosin kuoli samana vuonna, jona hän syntyi.[5] Lisäksi teokseen on muistettu mukaan tuo kovan onnen "Turinin" kaupunki, joka toimi Friedrich Nietzschen hermoromahduksen näyttämönä ja joka esiintyi myös Saarisen kirjassa.[6] Torinon nimittämistä Turiniksi ei voida toisaalta pitää Nordinin erehdyksenä, sillä "Torino" kirjoitetaan myös ruotsiksi "Turin", ja "hermoromahduksen" voisi nykyään saada vaikka Tornion kaduilla.

Nordinin teos ei ole kriittinen eikä poleeminen filosofian historia. Objektiivisuuteen pyrkivät totunnaistulkinnat toistavat valmiiksi valittua esittämisen järjestystä, eikä totuus koskaan tule kovissa kansissa. Yritystä kirjoittaa yleiskatsauksellista filosofian historiaa voitaisiin pitää jo sinänsä eräänlaisena "virheenä". Kun Nordin kutsuu historiaansa tästä poiketen *kertomukseksi*,[7] on selvää, ettei sen alaotsikon "Länsimaisen järjen seikkailut Thaleesta postmodernismiin" valossa viimeksi mainittu ole voinut tulla kovin oivaltavasti ymmärretyksi. Paremmin kuin narratiivista käsitystä historiasta, ajatus kertomuksellisuudesta tukeekin nyt "jostain" Gaarderilta periytyvää käsitystä *Sofian maailmasta*, jossa kaikki muuttuu varietee-muotoiseksi Pippi Långstrumpaksi. Ja minä puolestani en voi mitään sille, että karsastan Pohjola-Nordenille ominaista leikkisyyttä ja nukkekotimaisuutta, joka niin helposti kuolettaa kaiken argumentaation saaden filosofian näyttämään pelkältä revyyltä Lasse Mårtensonin, Muumimamman tai Monica Asplundin tapaan. Siihen verrattuna Vaahteramäen Eemelin toimintafilosofiakin näyttää vielä radikaalilta (hänestä tosin tuli aikuisena kunnanvaltuuston puheenjohtaja).

Merkillepantavaa on esittämistapa, jonka mukaisesti Nordin on asettanut järjestykseen 1900-luvun suuntaukset. Kehityskertomuksen huippua edustaa tietysti analyyttinen filosofia, joka ollessaan viimeinen saa tulevaisuutta ajatellen olla myös ensimmäinen. Alkupään esisokraattista osaa käsittelevät luvut puolestaan ovat tietoainekseltaan siinä määrin konservatiivisia, että ne ovat jo sinänsä historiaa.

Perinteen vankina

Kukaan ei mielellään kirjoita kronikkaa nykyfilosofiasta, paitsi tietysti Niiniluoto ja von Wright, joita ainakaan postmodernismin turbiini-imu ei ole pystynyt liiemmin häiritsemään. Tehdessään tiliä nykyfilosofi-

asta filosofit eivät kirjoita koskaan vain nykyfilosofiasta vaan aikaisemman filosofian historiallisista alkuehdoista. Kirjoittaessaan filosofisten valtakulttuurien alle he samalla tulevat kirjoittaneiksi niiden päälle.

Toisaalta tämän luulisi helpottavan tilintekoa nykyfilosofiasta. Uusi ja pilaantumaton erottuvat uusiksi juuri sen kautta, että ne repivät itsensä irti traditioista. Jos historiankirjoittajia on uskominen, mikään ei ole koskaan onnistunut erottumaan entisestä, vaan uusi on rakentunut aina jollakin tavoin edeltäneiden kehitystrendien päälle. Todiste siitä on historian itsensä olemassaolo. Miksi siis nykyfilosofian kirjoittaminen poikkeaisi olennaisesti historian arviointitehtävästä? Nordin vastaa kysymykseen seuraavasti:

> Filosofia, jonka historiaa tässä teoksessa tarkastellaan, voidaan ymmärtää *jatkuvaksi traditioksi*. [...] Myös modernissa katsannossa on mahdollista säilyttää tiettyyn pisteeseen asti samantapainen näkemys. Filosofia käsitetään silloin traditioksi, jossa myöhemmät ajattelijat ovat olleet tietoisia edeltäjistään, mutta sisällyttäneet kysymyksenasetteluihinsa ja vastausyrityksiinsä muuntamisen, traditioon kuuluvien ajatusten uudelleenmuotoilun momentin. [...] Viittauksilla edeltäjiin on yhä suuri merkitys jopa kaikkein radikaaleimmille filosofian uudistajille ja kuvainkaatajille.[8]

Jos asiat ovat näin, on jokainen nykyaika – mennyt, nykyinen ja tuleva nykyaika – filosofisen perinteen leimaamaa. Sitaatin sisältö korostaa sitä, että mikä tahansa historian ilmiö ja ajattelun sikermä on uusi vain sen vuoksi, että on olemassa jotakin vanhaa. Nykyaika tunnistetaan uudeksi ja erottuvaksi, poikkeavaksi ja tuoreeksi sen kautta, että on jotain vakiintunutta ja vallitsevaa.

Kun historian tulkinta ja totuus ovat sidoksissa traditioon, myös nykyfilosofian arvioimisen pitäisi olla yhtä helppoa ja vaivatonta kuin historian kirjoittamisen yleensä. Kirjoitetaanhan klassisen filosofian historiaakin yhä entisenlaisena vuodesta toiseen, vaikka tulkitsemisen tilanne nykyajassa muuttuisi. Johdonmukaisesti ajatellen (ja analyyttinen filosofihan *on* johdonmukainen) ei nykyajan arvioiminen ole ongelmallisempaa. Myös nykyaika voi kirjoittaa historiaa itsestään, jos se sopivalla tavalla myöntää olevansa perinteensä vanki. Kun nykyisyys ja tulevaisuus lukitaan yllä kuvatulla tavalla perinteeseen, voidaan ymmärtää pohjoismaisten filosofien innokkuutta niin nykyajan kuin tulevaisuudenkin määrittelyyn. Niinpä meillä ovat aina kukoistaneet erilaiset ”Tulevaisuus”-juhlakirjat ja ”Filosofian tila ja tulevaisuus” -antologiat, ja gadamerilainen teesi tradition auktoriteettiasemasta on tullut sarkastisella tavalla hyväksytyksi myös analyyttisen filosofian piirissä: kaikki ovat viimeinkin ruodussa.

Itseään elättävyys ja toistopakko

Yhdistettäessä tulkinta ja totuus yllä kuvatulla tavalla traditioon sorrutaan kuitenkin pahimmanlaatuiseen fatalismiin. Sen ensimmäinen seuraus on, että sen enempää historiasta kuin nykyajastakaan kirjoittava filosofi ei paradoksaalisesti koskaan kirjoita nykyajasta vaan kauan sitten menetetystä perinteestä. Lisäksi hän ei omine tulkintoineen *edusta* nykyajan filosofiaa. Toisaalta hän ei pysty varmasti erottamaan, missä filosofian kultajyvä ja ajattelun helmi historiamme käänteissä kulloinkin piilee.

Kukaan tunnettu historianfilosofi ei ole pystynyt esittämään apriorisia tai käsitteellisesti välttämättömiä perusteita sille, miksi esimerkiksi uuden ajan filosofian oli oltava omana aikanaan jotain uutta. Lisäksi Nordin, sen enempää kuin monet muutkaan filosofianhistorioitsijat, ei uhraa liioin sivutilaa ajattelijoiden filosofisen motivaation, eri epookkeihin eli ajanhetkiin liittyneiden identiteettirakenteiden tai tiettyjen suuntien esiinnousua kannustaneiden sosiodynaamisten tekijöiden selvittämiselle. Silti olisi mielenkiintoista tietää, miksi esimerkiksi Spinoza ja Leibniz omana aikanaan ajattelivat juuri niin kuin ajattelivat. Jos filosofian historiaa tulkitaan kehityskertomuksen kaltaiseksi jatkumoksi, on vaara, että kokonaistulkinnan kunnianhimo nielaisee yhtä hyvin historian melskeissä selvittämättä jääneet jännitteet kuin yksittäiset vastahakoiset ajattelijapersoonallisuudetkin.

Selvää on, että esimerkiksi Descartes'n filosofia saattoi olla kumouksellista lähinnä sen kautta, että oli olemassa valtaa, jonka se omana aikanaan kumosi. Mutta ei ole välttämätöntä eikä edes erityisen oletettavaa, ettei esimerkiksi *cogito*-oivallusta olisi ehtinyt keksiä monikin yksityisajattelija ihmisen koko lajihistorian monituhatvuotisen elinkaaren aikana. On jopa mahdollista, että kartesiolaisuutena tuntemamme rationalismi kehittyi kukkeimpaan kukoistukseensa noin vuonna 835 jälkeen ajanlaskumme alun Klaukkalan hylkeenpyyntiheimon keskuudessa, ja vasta tuhatvuotisen maannouseman myötä, ranskalaisen muotituulahduksen mukana, saivat keisarillisen Aleksanterin-Yliopiston opiskelijat tietää uudesta virtauksesta jotain.

Asian voi sanoa myös niin, että *se, mikä filosofian historiassa tematisoidaan uuden ajan tai aikakauden ilmiöksi, ei välttämättä ole historian itsensä ominaisuus*. Ja koska historiankirjoittamisen perinteettömyys on illuusio, voi poikkeuksellista omaperäisyyttä tavoittelematta epäillä, mitä mahdollista vallankäyttöä historian kirjoittaminen pitääkään sisällään, kun vallitsevat valtavirtaukset harventavat ajattelun oksia ja karsivat tieltään haaroja ja risuja. Ei ole suurta varmuutta siitäkään, onko niin sanottu historiallinen totuus olennaisesti enempää kuin ironinen totuus historiankirjoituksesta itsestään, sen itseään

elättävyydestä ja toistopakosta. Nordinin ja Aspelinin sen enempää kuin Salomaankaan historiateokset eivät perustu primääritutkimuksiin vaan edeltäneisiin kokonaisesityksiin. Tämä voi olla historian ymmärtämiselle hyväksi niin kuin Aleksandrian kirjaston palo.

Historian Kuhn-astelua

Koska modernina aikakautena ei ole mitään modernia muutoin kuin sen kautta, että se on jo leimattu entiseen nähden moderniksi, voi mikä tahansa olla modernia. Niinpä ei ole epäilystä, etteikö juuri modernismi olisi ilmiöistä pysyvin. Sekä nykyajan filosofia että totuudet siitä ovat jo erittäin voimakkaasti filosofian historiaa, aivan kuten esimerkiksi postmodernismi jo on. Näin ollen jokaisesta kirkasvetisestä purosta tulee nopeasti osa sameaa valtavirtaa, joka soljuu eteenpäin väsyneenä ja töhryisenä. Muutamat historiankirjoittajat, kuten Saarinen, näyttävät olleen tietoisia tästä jännitteestä, ja hän onkin pohtinut modernin muuttumista klassiseksi artikkelissaan ”Modernismin tulevaisuus”.[9]

Yksi syy historiankirjoituksen epäajanmukaisuuteen niin suhteessa nykyaikaan kuin menneeseenkin aikaan on pyrkimys objektivisuuteen, toisin sanoen se, että historian esitysten ei sallittaisi olevan kirjoittajansa persoonan ilmaisuja. Jos ne ovat sitä, ne mielletään enemmänkin nykyajan filosofian eksponenteiksi kuin historiallisiksi totuuksiksi menneestä. Subjektiivisena pitämisen leima väistyy vasta, kun ”moderni” nykyaika muuttuu kirjoittajansa kuoleman myötä ”klassiseksi”. Toisaalta objektiiviseen historialliseen totuuteen tähtäämistä ei voida pitää filosofian ihanteena, sillä se merkitsee eksistentiaalisessa minuudessa toteutuvan filosofian tappiota objektivoivalle ja ulkokohtaiselle tieteelle. Historian kirjoittamisen suhde filosofiaan on siis perimmältään samanlainen kuin filosofiaan kohdistuvan tutkimuksen ja filosofian itsensä suhde: filosofian tutkiminen voisi olla filosofiaa, mutta kommentaattoriksi antautuessaan se harvoin onnistuu olemaan sitä. Tämä näkyy tiedepolitiikassa ja tieteen sosiaalisissa suhteissa: on erikseen filosofia ja filosofian tutkimus.

Samalla, kun uuden filosofian voima kasvaa, sen traditionaalinen alkuehto heikkenee. Valtavirta ei kuitenkaan yleensä väisty, vaan se onnistuu ahmaisemaan uuden itseensä oman perinteensä jatkoksi, aivan niin kuin opettaja oppilaan millä tahansa filosofian laitoksella. Silloin, kun jostakin uudesta jo puhutaan, se on menettänyt relationaalisen jännitesuhteensa vanhaan ja on osa perinnettä, aivan kuten niin sanottu nykyajan filosofia. Entä mitä merkitystä tällä kaikella voi olla?

Tarinankerrontaan perustuva historiantulkinta nojaa historiallisen totuuden suhdeominaisuuksille mutta pyrkii oman menetelmänsä

kautta kiistämään ne. Jokaisena aikakautena uuden näkemyksen vaikutusvalta on ulottunut siihen viimeiseen voimassaolopäivään, johon saakka se on perinteeseen nähden *alakynnessä*. Selvittyään eräpäivästä ja päästyään voitolle se esineellistyy osaksi valtakulttuuria, jossa traditio vaikuttaa kuolettavasti ja pilaantuminen on jo päässyt pitkälle. Hämmästyttävää onkin, mistä johtuu filosofianprofessoreiden intohimo jakaa ylistystä juuri kilpailuissa voittaneille ja, mikäli mahdollista, myös itse identifioitua heihin. Syynä siihen lienee ihmisen ahdistus omasta olemassaolostaan ja huoli tieteelle uhratun elämän jatkumisesta aikojen yli, aivan niin kuin Jacques Derrida asian näki.

Juuri tämän toimintatavan itseään tuhoavuudesta alkaa filosofian dekadenssitila, jossa voittajiksi paljastuvatkin aikaa myöten hävinneet. Tämä ei johtune vain väistymisen ja vetäytymisen taipumuksesta herättää uteliaisuutta tai puolustelun ja tyrkytyksen johtamisesta vastalauseisiin. Voittaminen ei ole *filosofialle itselleen* hyväksi, sillä voittajien asenteesta alkavat juhliminen ja pinnallisuus, kun taas tappiossa on totuuden siemen. Voitto johtaa ihmisiä hilpeyteen, optimismiin ja narsismiin ja sitä kautta epätotuudellisuuteen. Häviäminen puolestaan ohjaa ihmisiä synkkyyteen ja pessimismiin ja sitä kautta syvällisyyteen ja totuuteen. Lopulta voitonriemuun liittyvä epätotuudellisuus ajaa myös voittajat kurjuuteen ja häviöön, kun taas asioita sivusta katselleiden pessimismi ja epätoivo vaihtuvat nautinnolliseen iloon. Vain filosofista vararikkoa toivova henkilö voisi olla kiitollinen objektiivisuuteen ja kiistattomuuteen pyrkivästä filosofian historiasta, joka jo sinänsä näyttäytyy eräänlaisena voittona ja palkintona perinteen muotoilemisesta kirjoittajansa mielipiteiden mukaiseen kuosiin.

Nordininkaan historiassa tietoisuus tulkintatyön taustaedellytyksistä ei ole johtanut omaperäisiin tai teoreettisesti erottuviin johtopäätöksiin työn menetelmissä, painotuksissa ja näkemyksissä. ”Filosofian historian suuri merkitys kuvainkaatajille” vain ikään kuin glorifioi historiaa itseään oikeuttaen mahdollisimman sovinnaisen ja autenttisuuteen pyrkivän esitystyylin. Ihmisten ajattelutottumuksia järkyttäneet filosofit eivät ole kuitenkaan juuri koskaan olleet valtakulttuurien edustajia tai edes niiden tunnustettuja opponentteja. Mutta sitäkin useammin he ovat olleet pysyvästi ulkopuolisia, äänettömyyteen tuomittuja, kaikkien yhteisöjen torjumia yhteiskunnan kiertolaisia ja hylkiöitä, jotka erittäin yleisesti on uhattu jopa tappaa (Sokrates, Sartre…). Nykyään moni ammattifilosofi varmaan suorastaan *toivoisi* tulevansa murhatuksi, kuten Moritz Schlick, vain kohottaakseen mainettaan ja saadakseen nimensä historiaan.

Historian kirjoittaminen on paitsi subjektiivisuuden ja objektiivisuuden, myös eksistentialismin ja essentialismin välinen ongelma. Siitä oppineina aidot eksistenssifilosofit eivät yleensä suostu kirjoittamaan historiaa, paitsi itsensä kautta. Mutta kyseessä on myös filosofisten perinteiden sisä- ja ulkopuolisuutta koskeva rajankäynti. Pu-

heella historian luonteesta ei olisi mitään arvoa, jos se ei paljastasi jotain filosofian itsensä luonteesta. Ja juuri tämä on filosofian luonne: se ei voi perustua muuhun kuin ulkopuolisuuteen. Ei ole väärin olettaa, että filosofiaa on juuri siellä, missä sitä vähiten luullaan olevan, ja että filosofia yleensäkin on kiintoisampaa aina siihen asti, missä se purkaa, rikkoo, repii ja lanaa maan tasalle, kuin siihen, missä se luo. Filosofia, joka hyväksytään luontevaksi osaksi kulttuurielämää, kesätapahtumia ja solkikenkäisten tätien filosofipäiviä, ei voi sisältää muuta ainesta kuin sitä, joka kiertyy jo vauhdikkaasti kohti likaviemärin nielua.

Aivovalkuaisen formatointi

Vertauskuvallista tai ei, mutta Nordinin teos on myös valintakoekirja.[10] Sen, mitä Kant, Hegel tai Locke sanoivat, voi lukea suoraan heidän teksteistään. Miksi siis kirjoittaa objektiivista arviota heistä? Nämäkin filosofit ovat hengissä vain sikäli kuin he ovat pystyneet pysyvästi ja toistuvasti herättämään nykyajassa jotain uutta. Pitääkö siis yliopistoon virtaavat aivot formatoida ennen käyttöönottoa?

Toimintateoreettisen oppimiskäsityksen mukaan jokainen ihminen tavallaan itse tuottaa sen tiedon, jonka hän saa. Perehdyttäessä filosofian historian kurssimonisteeseen opiskelija-asuntolan huoneistossa, on valaisimena Lival Zoomi ja kunkin yksilön kokemus historian klassisista filosofeista ennen kokematon, ainutlaatuinen ja uusi. Sen, joka jo kyllästymiseen asti tietää kaiken tarpeellisen, on kenties vaikea muistaa, kuinka ekstaattishehkuinen tällainen elämys voi olla. Filosofit ovat aina pyrkineet puhuttelemaan lukijaa juuri lukijan itsensä kautta, ja niinpä puhe jokaisesta vastaantulevasta filosofista on samalla puhetta lukijasta itsestään silloinkin kun se on puhetta ihmisestä yleisesti.

Tässä mielessä paikkaansa puoltaa esimerkiksi Pekka Himasen CD-ROM-muotoinen filosofian historia (1998), jota todella voi lukea aidon seikkailun tavoin hypertekstinä. Ainoa riski tällaisessa subjektikeskeisyydessä on toteemiaterialle yhtymisestä johtuva ruoansulatusvaiva, kun isien opit alkavat nousta ylös ruokatorvea pitkin.

He halusivat patsaalleen jalustan

Historiallisen kokonaisesityksen kirjoittaminen on käsitteellis-intellektuaalinen kannanotto ihmisen ajallisuuteen ja *Angstiin*. Filosofi haluaa tavoittaa oman nykyisyytensä autenttisen tulkinnan ja siirtää tulkintansa tulevaisuuteen koskemaan jokaista tulevaa nykyhetkeä. Toisaalta myös Nordinin viittaaman Francis Fukuyaman tulkinta his-

torian täydellisestä lopusta on sekin omalla tavallaan oireellinen.[11] Tällainen filosofi haluaa päälleen turvallisen alustan, hän haluaa nukahtaa tietoisena siitä, että ihmiskunta on lopultakin purjehtinut onnensa satamaan. Vastaava näkemys historian ja filosofian luonteesta voi olla kuohitseva, nurkkakuntainen ja väärä. Historian päättyneeksi julistaminen on paradoksi, aivan kuten historiallisen kehityskertomuksen kirjoittaminen, subjektin kuoriminen tai lopullinen nykyhetki. On siis filosofialle hyväksi, ettei historia tule ”valmiiksi”.

Kysymys: ”Mitä filosofi tekee kun hän kirjoittaa historiaa?” Vastaus: ”Hän haluaa patsaalleen jalustan.” Entä mitä hän saa? Hän saa osakseen päänsäryn ja pitkän nenän, sillä kukaan ei voi mitään sille, mitä toiseus hänelle lopulta tekee. Kuka sanoikaan, että filosofi on henkilö, joka yritti tulla kansallissankariksi mutta epäonnistui ja päätyi historioitsijaksi?

Entä mihin filosofian historioita loppujen lopuksi tarvitaan? Faktojen pinoaminen on filosofian tutkimista, ei filosofian tekemistä. Syy historiankirjoittamisen suosioon lienee yritys välttää turhaa omaperäisyyttä. Kun Jyrki Lehtola palasi Armageddon-elokuvan rohkaisemana vuonna 1998 asiaan, hän kysyi Ilkka Niiniluodolta *Image*-lehdessä, ”mitä filosofi tekisi, jos maahamme putoaisi asteroidi?” Ja filosofi vastasi: ”Noudattaisin viranomaisten määräyksiä ja vetäytyisin perheeni kanssa väestösuojaan mukanani mahdollisimman paljon kulttuuriesineitä.” – Itse jäisin ulos ottamaan aurinkoa.

Rajoista ja rikkomisesta

Mutta Nordinin kansien välistä löytyy hauskaa ja viihteenomaistakin luettavaa. En voi alleviivata suomalaisen viranomaisfilosofian kaksinaismoralismia enempää kuin arvoisa professori Niiniluoto itse, kun hän kirjoittaa teoksen loppuun lisätyssä artikkelissa ”Filosofia Suomessa”:

> 1900-luvun viimeisinä vuosikymmeninä monet aiemmin ajankohtaiset koulukuntaerot filosofiassa ovat menettäneet merkitystään. Uudeksi rintamalinjaksi on kuitenkin ollut kohoamassa yhdysvaltalaisen Richard Rortyn mainostama vastakohta systemaattisen filosofian ja ”edifioivan” (ylösrakentavan) filosofian välillä. [...] Suomessa vastakohta systemaattisen ja edifioivan filosofian välillä ei ole ollut erityisen merkittävä, koska johtavat analyyttiset filosofit ovat olleet myös aktiivisia kulttuurivaikuttajia.[12]

Tätä ”johtajien” ja ”johdettavien” välistä vispilänkauppaa vasten onkin valaisevaa palauttaa mieleen, mitä analyyttisen filosofian kummipoika Sami Pihlström lausuu suomalaisen filosofian riidoista ja rajoista

Niin & Näin -lehdessä:

> Toisaalta julkisuudessa esiintyvät filosofit pyrkivät tavallisesti rikkomaan siteensä analyyttiseen filosofiaan ja esiintymään pelkästään akateemisen maailman sisään jäävän järjenkäytön kriitikkoina. Filosofian soveltaminen on kuitenkin mahdollista vain olennaisesti analyyttisen filosofian mukaisen tieteellisen filosofiakäsityksen pohjalta – ei ole soveltavaa filosofiaa, ellei ole sovelluskelpoista ”perustutkimusta”.[13]

Tätä te perustutkijat olette takoneet kuin rautaa, ja itse olette keksineet soveltavan filosofian käsitteenkin, joka on kaikkea ajattelua välineellistävä. Ja mitä rikkomiseen tulee, kyllä asiat ovat sittenkin niin päin, että analyyttiset systeemifilosofit itse pyrkivät katkaisemaan muiden filosofien toimintaresurssit tutkimustukea jakavissa toimikunnissa ja säätiöissä! Jos filosofi ei siinä vaiheessa kävele ulos teidän omaksenne määrittelemältä filosofian laitokselta, tulee virastovahtimestari ja poistaa.

Mutta sikäli Pihlströmin toteamus on paljastava, että se osoittaa jatkuvasti jatkuvan konfliktin luonteen. Näin hän ajattelee: ”Yliopistofilosofia on *per definitionem* analyyttista systeemifilosofiaa. Eksistenssifilosofit, fenomenologit ja kaikki muut ovat *toisia, vieraita*. *He* pyrkivät rikkomaan välinsä *meihin*, jotka jo olemme täällä. Tämä kaikki on meidän.”

Koska systeemifilosofialle omistautuminen ei yleensä salli sen enempää makua, mielikuvitusta kuin ironian- tai suhteellisuudentajuakaan, selvennettäköön, että yllä oleva kertoo vain esimerkin siitä, miten analyyttisen järjen mukainen kahden bitin ymmärryskyky tuottaa näitä pragmaattisia ongelmatilanteita. Kiintoisampaa on, miten se oikaisee niihin liittyviä kiperiä mutkia. Kuunnellanpa, mitä ensimmäinen filosofi itse sanoo eräässä kirjoituksessaan noin vuonna 13 jälkeen Eskelisen ja Lehtolan poliisifilosofitulkinnan:

> Tällaisia arvo- ja normikonflikteja ratkaisemaan on kehitetty erilaisia mekanismeja, jotka eivät edellytä osapuolten arvojen muuttumista. Niihin kuuluvat suostuttelut, sovittelevat neuvottelut, peliteoria, demokraattiset päätöksentekojärjestelmät, pelotteet, uhkat, pakottaminen, järjestysvoimat (poliisi, armeijat) ja oikeuslaitos.[14]

Ote on lehtiartikkelista, jonka lopusta löytyvä toimituksen täydennys on epäilemättä tarpeellinen: ”Kirjoittaja on Helsingin yliopiston teoreettisen filosofian professori.”[15]

Kiistoja voitaneen ymmärtää myöntämällä, että niissä on vähintään kaksi periaatteellisesti eri mieltä olevaa osapuolta. Toteamalla nyky-

filosofian fragmentoituneen analyyttinen filosofi kuitenkin vain kuvailee *oman* synteesi-ihanteensa hajonneen kappaleiksi. Entä jos eräs Friedrich N. oivalsi tämän jo noin 120 vuotta sitten?

Kun systeemifilosofi kieltää kaikkivaltiaan asiantuntijuuden yleisfilosofisissa kysymyksissä, hän todistaa hylkäämänsä filosofiakäsityksen toimintakyvyttömyyden. Kuitenkin hän toistaa entistä universalismiaan epäsuorasti varoittaessaan ketään sanomasta ”tieteelliseksi” määrittelemänsä asiantuntemuksen puuttuessa mitään, kuten Pihlström. Ja taktiikka toimii. En muista suomalaisessa filosofiassa minkään muuttuneen kahteenkymmeneen vuoteen. Eskelinen ja Lehtola kirjoittivat aikoinaan näin:

> *Analytic training* -filosofien omasta mielestään vakavin syytös ns. uusia filosofeja vastaan – ”nämä kehittelevät vain sisäisesti ristiriitaisia järjestemiä” – on ollutkin: olet hylännyt kahleesi, mutta katso: minä, joka olen edelleenkin – *after all these years* – kahleissa, voin syyttää sinua omien kahleittesi repimisestä.[16]

Kuinka ajankohtaisilta nämä sanat kuulostavatkaan tänään? Myös niin sanottu soveltava filosofia on systeemifilosofian oma tuote. Korostamalla, kuinka filosofia kommunikoituu laajasti ja vaikutusvaltaisesti yhteiskunnassa, tuotetaan ja ylläpidetään yliopistofilosofian ja kaiken muun elämän erottelua. Aina kun laupiaasti ja hyväntahtoisesti toistetaan filosofian kuuluvan lapsiperheille*kin*, työttömille*kin*, vanhuksille*kin* ja hoivavaltiomme ihan joka ikiselle idiootille*kin*, samalla jo rajataan ajatteleminen tieteelliseen filosofiaan, jota harjoitetaan nimenomaan yliopistoissa ja jonka tuotteita sitten oman asiantuntijavallan puitteessa jaetaan kaikille toisille*kin*. Myös itsetehostuksella paisutettu mediafilosofia, sen pinnallisuus ja dekadentti julmuus, sikiävät juuri systeemifilosofian sisään rakennetusta bipolaarisuudesta.

Parhaimmillaan filosofia voisi olla sellaista, jolle esimerkiksi Martin Heidegger on viitoittanut tietä ja joka sekä sisältönsä että toteutumisyhteytensä osalta muodostaa vastakohdan niin teknis-laskennalliselle systeemiteorialle kuin trenditietoisuutta tavoittelevalle virtuaalifilosofiallekin.

Kun maailma ei riitä

Pulahdamme takaisin ankkalampeen. Ketä voi kiinnostaa ”Filosofia Suomessa” -artikkelin kouluainemainen toteamus, että ”Snellmania on perinteisesti kunnioitettu Suomen ’kansallisfilosofina’, jonka patsas Helsingissä on sijoitettu Suomen Pankin eteen”?[17] Kirjoittaja ei sentään mainitse, että patsas sijaitsee vastapäätä Säätytaloa. Toivonkin,

että jos jollekin suomalaiselle filosofille pystytetään tulevaisuudessa patsas, sen sijoituspaikka tulisi jonkin työvoimatoimiston eteen, sillä siinä se muistuttaisi nykyfilosofien toimintamahdollisuuksista – tai niiden puuttumisesta. Sen sijaan moniakin varmaan kiinnostaa Niiniluodon ylöskirjaama kotimaisen filosofian sisäsiittoisuus: ”Nämä aiheet liittyvät sosiaalisten instituutioiden olemassaoloa koskeviin ontologisiin kysymyksiin, joita väitöskirjassaan 1989 tutki Eerik Lagerspetz (s. 1956), Erik Ahlmanin tyttärenpoika, josta tuli Jyväskylän yliopiston filosofian professori 1996.”[18] Näin valistettu viisaus on niin mummelimaista, että tekstin kirjoittajalta voisi kysyä kuin Punahilkka sudelta: ”Isöäiti, miksi sinun purukalustosi on kuin Andy McCoylla?”

En kuitenkaan jää pidemmäksi ajaksi todistelemaan, miten klisee kiertää kiihtyvästi kehää, vaan menen *excelsior*: eteenpäin, ylöspäin, korkeammalle. Myös tutkimusaiheiden paisuttaminen on ollut osa samaa kuumailmapalloilua, joka on kuljettanut sanojen ”filosofia”, ”kulttuuri” ja ”henkisyys” merkitykset kauas taivaan tuuliin. Varsinkin pääkaupungissa, jossa poliittisen vallan läsnäolo on aina heijastunut syvälle yliopistoon, filosofeille lankeaa poliittista järjestystä legitimoiva rooli. Filosofiasta tehdään *warrantti* (tae, perustelu tai näennäisoikeutus) poliittisten ja taloudellisten päämäärien edistämiseen. Niinpä saamme tietää, että ”[s]yvimpänä lamavuonna 1993 pääministeri Esko Aho kutsui Ilkka Niiniluodon johtaman ’filosofityöryhmän’ pohtimaan maan henkistä tilaa ja tulevaisuutta.”[19]

Kirjoittaja, joka puhuu itsestään nyt jo kolmannessa persoonassa, on sama mies, jonka johtama ryhmä julkaisi sittemmin teokset *Suomen henkinen tila ja tulevaisuus* (1994) ja *Euroopan henkinen tila ja tulevaisuus* (1996). Ehdin hetken odotella, koska ilmestyisi ”Maailman henkinen tila” -raportti, kunnes sattui poikkeuksellinen tapaus, ja *Kanava*-lehti naulitsi minut paikoilleni käyskennellessäni rahattomana Akateemisessa Kirjakaupassa. Tässä se on, totesin: ”Onko globaali etiikka mahdollinen?” Artikkelissa sanotaan näin:

> Koska eettinen argumentointi on avointa maailmanlaajuisesti, yksimielistä rationaalista sitoutumista eettisiin periaatteisiin voidaan etsiä globaalilla tasolla tuomalla mukaan yhä laajempia osia ihmiskunnasta...[20]

Tekstissä kiteytyy länsimaisen systeemifilosofian maailmankuva ja filosofiakäsitys, jossa semanttisen universalismin ihanne yhdistyy valkoisen miehen lähetystehtävään. Sen eettisyys jää noin valovuoden päähän esimerkiksi Emmanuel Levinasin filosofiasta, jonka kulmakivi on toisen ihmisen kohtaaminen merkitysten yksikäsitteiselle määrittelylle antautumattomana arvoituksena.

Kun filosofit harvoin pääsevät yhteisymmärrykseen edes toistensa tarkoituksista, luulisi että seuraava olisi jo vähintäänkin parodiaa:

”Pyrkimys mahdollisimman globaaliin yksimielisyyteen voi osaltaan edesauttaa eettisen yhdenvertaisuuden vaatimuksen toteutumista.”[21]

Tuskin on suorempaa tietä kolonialismiin, siirtomaavaltaan ja globaaliin kulttuuri-imperialismiin kuin on kytkeä yhdenvertaisuus yksimielisyyteen. Saman voi sanoa myös niin, että tuskin on mitään yhtä yksiaineksistavaa, tasalaatuistavaa ja sovinnaisuudessaan yhtä omaleimaisuutta riistävää kuin juuri monikulttuurisuuden arvo. Tämän logiikan mukaan voi käydä niin, että elämme pian suvaitsevassa ja rauhaa rakastavassa Euroopassa, jossa mikään ei ole yhtä valvottua, sanktioitua ja poliisihallinnollisesti varmistettua kuin juuri yksimielisyyteen perustuva yhdenvertaisuus. Ja sama sanottuna vielä niin, että analyyttinen filosofikin ymmärtää: suvaitsevuuden, moniarvoisuuden ja yhdenvertaisuuden käsitteet ovat jo käsitteellisten ominaisuuksiensa vuoksi niin latautuneita ja kompleksisia, että hallintodiskurssissa sopivasti viljeltyinä ne sisältävät kaikki ainekset nimeämänsä asiaintilan kumoutumiseen ja muuttumiseen mitä häikäilemättömimmiksi tarkkailu-, kontrolli- ja standardisoimismekanismeiksi.

Valtakulttuurien näkökulmasta piirretty yksimielisyyden vaatimus, joka tällä tavoin ”vastustaa fundamentalistista kiihkoilua ja suvaitsee ihmisten ajattelun vapautta ja erilaisuutta”,[22] ei kaiken sanakohinansa keskellä merkitse muuta kuin filosofian ja diversiteettien todennäköistä tuhoa, eikä mikään ole nolompaa kuin olla suvaittu. Tämän arkirealismiksi naamioidun taivaiden tavoittelun jälkeen jää enää yksi keino paeta todellisuutta. Se on kiiruhtaa kohti Kino Maximia, jossa pyörii uusin James Bond: ”Kun maailma ei riitä.”

Filosofian pienentämisestä

Varsinkin helsinkiläisessä filosofiassa on tullut tavaksi suosia töitä, joissa sivuja on viisisataa ja lähteitä tuhat, ikään kuin emme muuten ymmärtäisi, että maailmassa on niin paljon kirjoja. Ajattelun ekonomisuudesta viis, vaikka juuri se osoittaisi kriittisyyttä. ”Vuosisatamme filosofiat” ja ”maailmojen tilat” käyvät esimerkeiksi. ”Filosofia Suomessa” on analyyttisen filosofian lelulaatikko. Se on todellinen monoarvoisuuden mainos. Jo väliotsikointi kertoo, mistä on kyse: Snellmanin perillisten jälkeen tulevat ”Looginen empirismi”, ”Wienin piiri”, ”Kaila todellisuudesta ja tiedosta”, ”Muotokuva: Eino Kaila”, ”Kailan oppilaat: logiikan nousu”, ”Analyyttinen filosofia laajenee” ja niin edelleen. Fenomenologia ja eksistenssifilosofiat on piilotettu irrallisina mainintoina ”kulttuurifilosofian” tittelin alle, ja esimerkiksi Krohnille ja Rauhalalle on annettu lähinnä täydentävä tai viitteellinen rooli.

”Filosofia Suomessa” -esseen mukaan Suomen Fenomenologista Instituuttia ja Eurooppalaisen Filosofian Seuraa ei ole olemassa (niitä

ei mainita). Analyyttisen filosofian ohella harjoitetaan hieman ”osallistuvaa filosofiaa”, joka on logiikan jatkokurssilla opitun soveltamista käytännön kysymyksiin. Mukana on sopivasti feminismiä (etteivät naiset suutu), ja käytännöllisessä filosofiassa harjoitettavaa reilun pelin puntarointia, joka koostuu lähinnä utilitarismin ja liberalismin itse itselleen tuottamista ongelmista.

”Filosofia Suomessa” antaa tendenssimäisen kuvan siitä, mitä filosofia voi olla. Se herättää kysymyksen, kuka kirjoittaisi nimitysvoittoihin keskittyvien uraesittelyjen rinnalle antihistorian, jossa filosofien ystävällisen maineen ei tarvitsisi jatkuvasti hävitä nepotismin ja kilpailuideologian keinoin paisutetulle kunnianhimolle.[23]

VIITTEET

1. Georg Henrik von Wright artikkelissaan ”Katsaus filosofian tilaan Suomessa” Ilkka Niiniluodon ja Esa Saarisen toimittamassa teoksessa *Vuosisatamme filosofia* (1986, s. 249).
2. G. H. von Wright teoksessaan *Minervan pöllö* (1992, s. 15).
3. Ks. Markku Eskelisen ja Jyrki Lehtolan teosta *Jälkisanat – Sianhoito-opas* (1987).
4. Esa Saarinen filosofian historiassaan vuonna 1985 (s. 6).
5. Nordin 1999, s. 393.
6. Saarinen 1985, s. 356–357.
7. Svante Nordin teoksessaan *Filosofian historia* (1999, s. 16).
8. Emt., s. 13.
9. Ks. Saarinen (1986).
10. Teos on ollut käytännöllisen filosofian pääsykoekirjana Helsingin yliopiston valtiotieteellisessä tiedekunnassa.
11. Nordin 1999, s. 479.
12. Niiniluoto 1999a, s. 542.
13. Pihlström 1997, s. 4.
14. Ilkka Niiniluoto *Kanava*-lehdessä 7/1999. Niiniluoto 1999b, s. 400.
15. Emt., s. 400.
16. Eskelinen ja Lehtola 1987, s. 43.
17. Niiniluoto 1999a, s. 531.
18. Emt., s. 523.
19. Emt., s. 534.
20. Niiniluoto 1999b, s. 399. Artikkelin pohjalta ilmestyi myös teos *Maailman henkinen tila ja tulevaisuus* vuonna 2000.
21. Niiniluoto 1999b, s. 399.
22. Emt., s. 399.
23. Julkaistu alun perin *Niin & Näin* -lehdessä 3/2000.

KIRJALLISUUS

Aspelin, Gunnar, *Ajatuksen tiet*. Helsinki: WSOY, 1963.

Eskelinen, Markku ja Jyrki Lehtola, *Jälkisanat – Sianhoito-opas*. Helsinki: WSOY, 1987.

Freud, Sigmund, *Toteemi ja tabu – Eräitä yhtäläisyyksiä villien ja neuroottisten sielunelämässä*. Suom. Mirja Rutanen, alkut. *Totem und taboo*, 1913. Helsinki: Love-kirjat, 1989.

Gaarder, Jostein, *Sofian maailma – Romaani filosofian historiasta*. Helsinki: Tammi, 1994.

Himanen, Pekka, *Sokrates*. CD-ROM-julkaisu. Helsinki: WSOY, 1998.

Niiniluoto, Ilkka, ”Filosofia Suomessa”. Teoksessa: Svante Nordin, *Filosofian historia – Länsimaisen järjen seikkailut Thaleesta postmodernismiin*, s. 491–546. Oulu: Pohjoinen, 1999 (a).

---, ”Onko globaali etiikka mahdollinen?” *Kanava* 7/1999 (b), s. 396–400.

Niiniluoto, Ilkka (toim.), *Maailman henkinen tila ja tulevaisuus*. Helsinki: Otava, 2000.

Niiniluoto, Ilkka ja Esa Saarinen (toim.), *Vuosisatamme filosofia*. Helsinki: WSOY, 1986.

Niiniluoto, Ilkka ja Paavo Löppönen (toim.), *Euroopan henkinen tila ja tulevaisuus*. Helsinki: WSOY, 1996.

---, *Suomen henkinen tila ja tulevaisuus*. Helsinki: WSOY 1994.

Nordin, Svante, *Filosofian historia – Länsimaisen järjen seikkailut Thaleesta postmodernismiin*. Suom. Jukka Heiskanen. Oulu: Pohjoinen, 1999.

Pihlström, Sami, ”Analyyttinen filosofia ja metafysiikka Suomessa”. *Niin & Näin* 1/1997, s. 3–5.

Saarinen, Esa, *Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle Sokrateesta Marxiin*. Helsinki: WSOY, 1985.

---, ”Modernismin tulevaisuus”. Teoksessa: I. Niiniluoto ja H. Nyman (toim.), *Tulevaisuus*, s. 328–344. Helsinki: Otava, 1986.

Salmela, Mikko, *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata*. Helsinki: Otava, 1997.

Salomaa, Jalmari Edvard, *Filosofian historia, osa 1. – Vanhan ja keskiajan filosofia*. Helsinki: WSOY, 1935.

---, *Filosofian historia, osa 2. – Uuden ajan filosofia*. Helsinki: WSOY, 1936.

Wright, Georg Henrik von, ”Katsaus filosofian tilaan Suomessa”. Teoksessa: Ilkka Niiniluoto ja Esa Saarinen (toim.), *Vuosisatamme filosofia*, s. 244–253. Helsinki: WSOY, 1986.

---, *Minervan Pöllö – Esseitä vuosilta 1987 – 1991*. Helsinki: Otava, 1992.

Myrkkymaljan pohjanhuuhtojaiset

Filosofia ammattikäytännöksi

Kun kansa kysyi Kekkoselta, mitä tämä tekisi, jos hän ei olisi tasavallan presidentti, kaljupään kynäniekan kerrotaan vastanneen: ”Siinä tapauksessa olisin varmaankin yliopiston professori.”[1] *Nämä virkaurat muistuttavat toisiaan. ”Arvaa oma tilasi, anna arvo toisillekin”, oli Kekkosen slogan. Filosofit ovat jo antaneet arvoa Toisille, varsinkin erityistieteilijöille. Nyt olisi aika arvata myös oma tilamme. Kun presidentiksi pyrkivältä Elisabeth Rehniltä kysyttiin taannoin televisiossa, mitä tämä tekisi, jos hän joutuisi työttömäksi, haastateltava totesi vihaisesti: ”Lähtisin metsään risuja keräämään!”*[2] *Minä olen ollut siellä ja toin tuliaisiksi muutamia risuja. Seuraavassa tulee tekstiä, joiden johdosta ohikulkija heittää filosofeille lantin ja kerjäläinenkin tarjoaa mahorkkaa…*

Tässä artikkelissa pureudun siihen monia filosofeja askarruttaneeseen kysymykseen, mitä heidän pitäisi elämällään tehdä. Tekstini on tulos parikymmentä vuotta kestäneestä pohdinnasta. Se, että esitän kirjoituksessani selkeitä mielipiteitä, johtuu vain tosiasiasta, että olen edennyt ajattelussani johtopäätöksin. Niinpä kenenkään ei pidä menettää kannanottojeni vuoksi hermojaan eikä yöuniaan.

Kaikilla teksteillä on viittauskohteensa ja edeltäjänsä, niin myös tällä. Professori Jaakko Hintikka julkaisi vuonna 1967 *Ajatus*-vuosikirjassa artikkelin, jonka nimi oli ”Suomen filosofisen tutkimuksen tila ja tavoitteet”.[3] Lukija voi vertailun vuoksi perehtyä ensin siihen. Nyt pitäisi paneutua akateemisen filosofian ohella myös filosofikunnan rooliin kulttuurivaikuttajana ja laittaa kuntoon filosofian yhteiskuntasuhteet.

Filosofeille on langetettu nyky-yhteiskunnassamme narrin tehtävä. He pitävät itseään tarkkanäköisinä kriitikkoina, joiden terävältä katseelta ei jää piiloon kiperinkään yhteiskunnallinen ongelma. Filosofit ovat sanavalmiita ja pyyteettömiä, aina valmiita ja valppaita. Filosofit oivaltavat nopeasti, kenen kengässä kivi on, mutta kuka kertoisi heille itselleen, missä he elävät? Suurin osa filosofisen koulutuksen saaneista on tuomittu lainsuojattoman asemaan yhteiskunnassa. Filosofeilta on kiistetty se määräosuus yliopistollisista tutkimusresursseista, joka meille kuuluisi. Filosofian kouluopetus on pappien käsissä. Filosofiaa ei ole onnistuttu organisoimaan ammattikäytännöksi, vaikka monet lähitieteet, kuten psykologia, on.

Filosofian kurja tila johtunee poliittisesta ja taloudellisesta vallankäytöstä. Siihen valtaan pitää varoa samastumasta. Filosofia on kriittistä ajattelua, ja sen paikka on puolueettomalla maaperällä. Niinpä myöskään tämä teksti ei pyri tiedepoliittisesta luonteestaan huolimatta sitoutumaan mihinkään poliittiseen tai hallinnolliseen tendenssiin. Mutta asioita pitää korjata jatkuvasti myös akateemisten laitosten ja julkisen sivistystoimen piirissä. Filosofien keskuudessa on kymmeniä tohtoreita, jotka ovat käytännöllisesti katsoen työttöminä. Meidät on jo nyt pakotettu kerjäämään oikeuksia, jotka alittavat sen, mikä meille yliopistojen resurssienjaossa kuuluisi. Pahiten tilanne koettelee filosofeja, jotka eivät identifioidu tieteellisiin valtavirtoihin.

Tässä puheenvuorossani en nojaudu analyyttiselle systeemifilosofialle läheiseen käsitykseen filosofian ”käytännöllisyydestä” (*practical philosophy*) tai ”soveltamiskelpoisuudesta” (*applied philosophy*). Niitä vastaavat käsityskannat ovat usein perustuneet tieteen ja kansalaisyhteiskunnan erottamiseen, näkemykseen, että on erikseen filosofia, tiede ja perustutkimus, joita sitten sovelletaan akateemisen tiedonmuodostuksen ulkopuolelle rajattuun maailmaan. Tämä on johtanut sekä filosofian että tutkimusaiheiden välineellistymiseen. Sen sijaan tässä kirjoituksessa filosofia ymmärretään jo alun perin eläväksi osaksi julkista järjen käyttöä ja kriittistä keskustelua, joihin liittyvien toimintaedellytysten kiistäminen merkitsisi yhteiskunnan oman kulttuurisen pohjarakenteen murenemista.

Näenkin filosofian tehtävän samoin kuin se nähtiin eräiden antiikin ajan filosofien, valistuksen esiairuiden ja eksistenssifilosofien piirustuksissa. Kriittisestä ajattelusta riittää jälleen pulaa. Nykyfilosofit eivät ole kenties vielä oivaltaneet, mitä oikeuksia, velvollisuuksia ja vastuita meille yhteiskunnassa kuuluu. Niinpä pyrin pohtimaan filosofian käytännöllisyyttä ja toimintaehtoja konkreettisesti: filosofin mahdollisen työnkuvan ja toiminnan kannalta. Olisiko filosofia organisoitavissa tosiasiallisesti ja vaikuttavasti ammattikäytännöksi, vai pitääkö filosofian olla ikään kuin automaattisesti ulkopuolisen asemaan tuomittua?[4] Pyrin osoittamaan filosofiselle asiantuntemukselle ammatillisia toteutumisyhteyksiä ja aloitan eräästä historiallisesti ja sisällöllisesti yhteenkuuluvasta aiheesta eli filosofian ja psykologian suhteesta.

Filosofiaa vai psykologiaa?

Dosentti Matti Luoma tähdensi usein opetuksessaan, että filosofia ei ole ammatti. Myöhemmin hän on tarkentanut toteamustaan pitäen tohtori Antti Mattilan lanseeraamaa filosofin ammattikuvaa esimerkillisenä.[5] Mattila on psykiatriasta ja filosofiasta väitellyt lääkäri, joka päätyi perustamaan filosofisiin kysymyksiin erikoistuneen praktiikan.

Filosofiaa onkin usein pidetty eräänlaisena terapiatoimintana ja vaihtoehtona kallonkutistajille. Varsinkin fenomenologiselle filosofialle on ollut ominaista psykologismin vastaisuus. Fenomenologinen filosofiaperinne on alusta asti kieltäytynyt pitämästä ihmisen mentaalisia tapahtumia pelkkinä psyyken ilmiöinä. Pragmatistit ja wittgensteinilaiset kielifilosofit puolestaan ovat tähdentäneet oikeiden elämänratkaisujen ja valintojen merkitystä. Sitä on omalla tavallaan korostanut myös marxilaislähtöinen toiminnan psykologia. Filosofian terapeuttinen luonne ei kuitenkaan tyhjene pelkkiin valintoja tai käytäntöjä koskeviin periaatteisiin. Eksistenssifilosofit ovat pystyneet keskustelemaan elämänkysymyksistä sisällöllisesti merkityksellisellä tavalla, jolloin tähtäimessä ovat olleet ihmisen olemassaoloon alkuperäisesti kuuluvat olemisen suhteet, esimerkiksi rakkaus, ahdistus, kuolevaisuus ja syyllisyys. Osa filosofeista onkin löytänyt itselleen ammatin alalta, jonka psykologit ovat pyrkineet määrittelemään vain itselleen kuuluvaksi: erilaisten terapiakäytäntöjen tai elämäntaidollisten toimintojen piiristä. Suuntaa on näyttänyt muiden muassa Matti Luoma itse.

Ongelmana on, että ihmissuhteiden konsultaatiotoiminta on nykyään luovutettu vain psykologisen ammattitutkinnon suorittaneiden haltuun. Psykologien oikeuksia valvoo Suomen Psykologiliitto ry, joka puolustaa etujaan raivokkaasti. Ay-retorisen taistelun keinoin se on vaatinut itselleen julkisesti rahoitetut virat, joihin muilta kuin psykologeilta on pääsy kielletty. Sama kireäpipoisuus pätee psykoanalyytikkoja edustavaan Therapeia-säätiöön, joka on suhtautunut torjuvasti muun muassa eksistentiaaliseen *Dasein*-analyysiin ja lähes kaikkeen muuhun paitsi niin sanottuun analyyttiseen psykoanalyysiin. Filosofian kannalta katsoen koulukuntakiistoilla ei tulisi kuitenkaan olla tieteellistä mielenkiintoa eikä näkökulmia rajoittavaa merkitystä.

Kun psykologit eivät ole päässeet selvyyteen eri terapiamuotojen ja ihmisen lähestymistapojen kelpoisuudesta, meidän filosofien pitäisi varoa laittamasta päätämme kyseiseen muurahaiskekoon. Parhaaseen tulokseen filosofit pääsisivät pysyttelemällä sen ammattikäytännön ulkopuolella, joka on määritelty kapea-alaisesti vain psykologiseksi, ihmistä pelkkänä ”mielen” ilmiönä tarkastelevaksi tutkimukseksi. Vain harvoin psykologit ovat rohjenneet käsitellä kirjoituksissaan ja käytännöissään metafyysisiä, ontologisia tai uskonnollisia teemoja. Myönteisiä poikkeuksia ovat Luoman ja Mattilan lisäksi olleet Aki-Mauri Huhtinen, Lauri Rauhala ja Martti Siirala. Olen myös itse käsitellyt teoksessani *Dialoginen filosofia* (2003) ihmisen kohtaamiseen liittyviä metodologisia ja käytännöllisiä kysymyksiä.

Friedrich Nietzsche lausui *Iloisen tieteensä* esipuheessa suuntaa antavasti, että ”psykologi tuntee vain vähän yhtä viehättäviä kysymyksiä kuin se, joka koskee terveyden ja filosofian kesken vallitsevaa suhdetta...”[6] Myöhempinä vuosina paremman elämän filosofiset ai-

nekset on mielletty vaaralliseksi normeista poikkeamiseksi, kun akateeminenkin psykologia on pyrkinyt vaikenemaan periaatteista ja ideologioista ja niiden kriittisestä tarkastelusta. Eräänä osoituksena varhaisen positivistisen filosofiaihanteen kummittelusta ihmistutkimuksen kentillä psykologiatiede keskittyy edelleenkin tilastotutkimukseen ja testiteorioihin. Käytännöllisimmillläänkin se rajoittuu usein vain maailmaa koskevien kysymysten sulkeistamiseen opettaen *survival*-strategista selviytymistä kiperissä tilanteissa: miten alistaa tai olla alistumatta! Ihmisen näkeminen vuorovaikutuksellisesti reagoivana olentona *stimuluksen* ja *responsin* välisessä kaavassa on luonnollisesti opettanut sosiaalisille toimijoille myös "toisin reagoimisen" mahdollisuutta, ja siten se on edistänyt filosofiallekin tärkeän ajattelutilan luomista. Mutta käytännössä myös sosiaalipsykologiset vuorovaikutusteoriat on otettu käyttöön kaupallisina tai hyötymistoimintaan tähtäävinä malleina erilaisissa "syö tai tule syödyksi" -tyyppisissä yritys- ja työyhteisökonsultaatioissa. Elämän merkitysten pohtijat ja filosofit tuon kaltainen "tieteellinen" psykologia sekä jo alun perin näennäistieteellinen *business management* ovat pyrkineet leimaamaan epäluotettaviksi tai jopa hulluiksi.

Tosiasiassa filosofinen lähestymistapa on pystynyt osoittamaan tieteen teorioissa vallitsevia aukkoja ja korjaamaan käytännön ihmistyöhön sisältyviä asenteita sekä metodologisia lähtökohtia. Esimerkkeinä ovat Lauri Rauhalan analyysit ihmisen kerroksellisuudesta[7] sekä Aki-Mauri Huhtisen pohdinnat eksistentiaalisen psykoanalyysin mahdollisuuksista.[8] Filosofien ei tulisikaan anella asemaansa psykologeilta. Psykologia on filosofian aladisipliini, ja se on irtautunut filosofian piiristä metodologisen operationaalistamisen kautta.

Psykologisen ihmistutkimuksen perusoletukset ihmisestä ovat olleet erittäin ongelmallisia, aivan kuten kognitiotieteen piirissä saavutetut tulokset ja kognitiotieteen itsensä kohtaama kritiikki monipuolisesti osoittavat. Jo klassisten fenomenologien esittämä psykologismin arvostelu sisälsi vastalauseen tavalle, jonka mukaisesti psykologiset tematisaatiot kavensivat tutkimusotetta vain tieteellisten piiriontologioiden mukaisiin puitteisiin.[9] Ammattikäytäntöjen kautta psykologiset ja sosiaalipsykologiset lähestymistavat vaativat sitoutumista metodologisiin paradigmoihin. Tämä merkitsee, että *filosofien suhde ihmistyön käytäntöihin ei voisi olla reflektoimaton ja suora*, olemassa olevaan ammattirakenteeseen asettumisen tai sopeutumisen suhde. Sen sijaan filosofien tulisi tavoitella ammattiasemansa legitimointia nimenomaan *filosofeina*. Muun muassa tätä merkitsisi useissa kirjoissani edustamani fenomenologisen ajatteluperinteen uusi radikalisoiminen.[10]

Välskäri arvoltaan

Suomessa on yksi filosofian tohtori noin sataa tuhatta asukasta kohti. Yksi kappale filosofian professoria löytyy puolta miljoonaa asukasta kohden. Yksi pätevä lääkäri puolestaan on jokaista 250 ihmisen jonoa kohti. Tämä ohjaa ajattelemaan, että Suomessa on vähintään neljäsataa kertaa enemmän kipeitä ihmisiä kuin viisautta rakastavia ihmisiä. Nämä ilmiöt saattavat myös riippua toisistaan. Uskon, että suomalaiset ovat sairasta kansaa. Ehdotankin, että filosofien edustusta valtion ja kuntien toimielimissä lisättäisiin.

Terveyskeskuksiin perustettiin taannoin omalääkärijärjestelmä, jonka puitteissa potilas tapasi aina saman välskärin. Tästä innostuneena poliisihallinto ehti jo ehdottaa ”omapoliisia” jokaiselle suomalaiselle, kunnes hanke pysähtyi resurssipulaan. Tilanteesta on vielä pitkä matka siihen, että jokaiselle suomalaiselle määrättäisiin ”omafilosofi”, joka ohjaisi häntä oikeaan. Ammattitaitoista filosofia voitaisiin pitää yhdistelmänä huippujuristista ja huippupsykologista. Juristin ominaisuuksia hänessä vastaisi argumentaatiohalukkuus ja psykologin ominaisuuksia hänen ihmistuntemuksensa. Tosiasiassa tuollainen yhdistelmä olisi paitsi mahdoton, myös pelottava. Kyseinen ajatusleikki voi kuitenkin havainnollistaa filosofian tarpeellisuutta, kun filosofi ratkaisisi esimerkiksi kielen solmut. Kielen perkaaminen kuuluu filosofian toimialaan, mutta filosofin pitäisi myös varoa kytkemästä itseään normatiivisiin diskursseihin tai kielellisen siisteyden ihanteisiin. Siitä varoitti jo Herbert Marcuse yksiulotteisen ihmisen kritiikeissään.[11]

Monet pitävät lääkäreitä nykyään sellaisina jumalina, että heidän vertaamisensa filosofeihin on kerta kaikkiaan kohtuutonta. Onkin hyvä muistaa, että antiikin Kreikassa ja Roomassa lääkärit hoitivat tehtäviään parturin ammatin ohella. Myös nykyisin ihmiset maksavat suuria summia saadakseen lääkäreiltään hoitoa. Erona parturin ammattiin on lähinnä se, että lääkäriltä voi saada kuitin. Kun suurin osa kansanterveydellisesti merkittävistä sairauksista, joita ovat sydän- ja verenkiertoelimistön sairaudet, tuki- ja liikuntaelimistön sairaudet ja mielisairaudet, johtuvat vain väärästä tahdonvoiman ja elämänenergian käyttämisestä (esimerkkeinä tupakointi, juopottelu, avio-ongelma, luonteen heikkous tai sen puute), filosofialla olisi suurenmoinen mahdollisuus ohjata ihmisiä käyttämään vapauksiaan konstruktiivisesti.

Jo Elias Lönnrot totesi väitöskirjassaan *Afhandling om finnarnes magiska medicin* (1832), että lääketiede on keskittynyt liiaksi pelkkien somaattisten tautien hoitamiseen. Se, ettei filosofian mahdollisuuksia ole aiemmin tunnustettu, ilmentää tosiasiaa, että filosofian omasta piiristä pyrittiin aikoinaan rajaamaan pois niin metafyysisten, uskonnollisten kuin arvo-ongelmienkin käsittely. Kun eräät vaikutusvaltaiset filosofit eivät tunnustaneet näiden kysymysten merkitystä, on

turha ihmetellä, ettei niiden ympärille luotu filosofisia ammattikäytäntöjä.

Psykologian ja lääketieteen aukkoja täydentävä filosofin ammatti voisi sijoittua lähes kaikkiin ihmisen henkisestä hyvinvoinnista huolehtiviin instituutioihin. Filosofin viran sijoituspaikkoja olisivat edellä mainittujen lääkäriasemien, terveyskeskusten ja akateemisten oppilaitosten lisäksi koulut, tutkimuslaitokset, työterveysasemat ja yritykset. Filosofi voitaisiin sijoittaa useimpiin sellaisiin organisaatioihin, joissa nykyään toimii psykologi. Voitaisiin perustaa myös *filosofikeskuksia* lääkärikeskusten tapaan. Filosofi voisi toimia yksityisenä filosofina. Uusi filosofinen hoitotakuu merkitsisi sitä, että jokaiseen terveyskeskukseen perustettaisiin *filosofin virka*. Filosofin toimenkuva olisi samantapainen kuin psykologin, mutta filosofi voisi keskittyä ihmisen aatteellisten, henkisten, elämänkatsomuksellisten sekä elämäntapaan ja valintoihin liittyvien kysymysten pohtimiseen. Filosofi voisi keskittyä myös filosofiaan itseensä psykologin toimenkuvaa leimaavan testaamisen ja mittaamisen asemasta.

Ideologisten sitoumusten välttämiseksi filosofin virkojen pitäisi sijoittua suurimmaksi osaksi julkisen rahoituksen piiriin, ja filosofin puolueeton asema tulisi turvata vannottamalla filosofeilla lääkärinvalaa vastaava *filosofinvala*. Sen mukaisesti filosofi suostuisi noudattamaan toiminnassaan vain järkeä, oikeutta ja totuutta sekä edistämään humaania hyvää. Filosofin virkojen rahoitus pitäisi järjestää samoin kuin lääkäreiden ja psykologienkin rahoitus. Keskeistä on filosofisten terapiamuotojen korvattavuus. Filosofiset konsultaatiot pitäisi saattaa Kela-korvauksen piiriin aivan kuten psykologiset, fysioterapeuttiset ja lääketieteellisetkin hoitomuodot. Filosofina voisi toimia vain henkilö, joka on suorittanut yliopistollisen tutkinnon filosofiassa.

Filosofian toimiala vaatii harjoittajiltaan korkeita henkisiä ja persoonallisia resursseja toisin kuin pelkkien tautien hoitoon keskittyvä lääkärintoimi, ja niinpä filosofin muodollisten pätevyysvaatimusten tulisi olla suhteellisen korkeat. Ammattifilosofin pätevyyden myöntämisen tulisi olla kohtuullisessa määrin valvottua, mikä rajaisi pois väärinkäytön mahdollisuuden. Ammatissa toimimiseen liittyvän kontrollin pitäisi rajoittua lähinnä selvien väärinkäytösten, kuten taloudellisen puliveivauksen eliminointiin, mutta muutoin filosofien toimintaedellytysten tulisi olla mahdollisimman vapaat – vaihtelevathan myös filosofien käsitykset moraalisesta hyvästä varsin paljon, ja juuri tästä erimielisyydestä syntyy filosofian kiehtova olemus. Lääkäreitä mukaillen voitaisiin ajatella spesialisoitumista ”yleisfilosofian erikoisfilosofeiksi”. Ehdotankin filosofien, psykologien ja lääkärikunnan välille seuraavaa työnjakoa. Filosofien alue: hyvä elämä. Psykologien työ: ongelmien ehkäisy. Lääkäreiden osa: kun mitään ei ole tehtävissä.

Uusi Diili

Toimiessani taannoin syrjäytymistä ja eriarvoisuutta käsittelevässä projektissa jouduin toteamaan, että ulkomaalaisten maahanmuuttajien yleisin ammatti Suomessa on yksityisyrittäjä. Marginalisoitujen vähemmistöjen asema muistuttaa filosofien asemaa työmarkkinoilla. Julkisen vallan ja yksityisen edun välinen konflikti leimaa myös filosofien henkiinjäämistaistelua. Jos yhteiskunta kiistää ammatilliset mahdollisuutemme, jäljelle jää oma-aloitteinen toiminta.

Vanha vitsi kysyy: ”Mitä eroa on teoreettisella filosofilla ja käytännöllisellä filosofilla?” Ja vastaa: ”Käytännöllinen filosofi ei saa käytännössä mistään työtä – teoreettinen filosofi ei saa työtä edes teoriassa.” Osa filosofeista toimii jo nyt yksityisinä ammatinharjoittajina, esimerkiksi työnohjaajina. Merkittävä osa filosofeista on jatkanut kirjoittajanuraansa toimittajana. Nämä ammattikäytännöt ovat kuitenkin merkinneet liukumista kauemmaksi filosofian ytimestä. Toimittajalta odotetaan kriittisyyttä, mutta hänenkin sananvapautensa rajoittuu toimituksellisiin direktiiveihin. Yrityskonsultti puolestaan sitoutuu usein vain liiketaloudellisten arvojen edistämiseen. Yritysfilosofi saattaa joutua jopa pelkän retorisen warrantin asemaan, kun hänen latelemistaan viisauksista tehdään näennäisoikeutus työolojen heikennyksille. Työyhteisökouluttajina toimivat filosofit ja filosofeina esiintyvät työyhteisökouluttajat ovatkin ammattiryhmä, joka ansaitsee muutaman kommentin.

Työelämän ongelmat ovat loppumattomia, ja siksi erilaisten konsulttienkin kysyntä on ehtymätöntä. Tehokkuuden ja tuottavuuden varaan vannovia *business*-filosofeja on jalkautunut ympäri yhteiskuntaa, aivan kuin he olisivat valtaamassa Puolaa. Julkisessa sanassa esitetyn arvostelun perusteella heidän kanssaan osaa jo Punahilkkakin olla varovainen, mutta tätä nykyä myös filosofeja itseään voi varottaa suden suuhun kävelemisestä. Liike-elämään identifioituva filosofi ei voi olla varma, mihin hän yritysten kanssa toimiessaan sitoutuu, kun filosofi ostetaan puhumaan mukavia. Filosofi saatetaan hänen itsensä tietämättä tilata firmaan syventämään äänenpainoja esimerkiksi silloin, kun on kyse pelättyjen yt-neuvottelujen toteuttamisesta. Niillä puolestaan viitataan niin sanotun yhteistoimintalain alaan sisältyviin järjestelyihin, joiden kautta on tarkoitus sopia irtisanomisista tai lomautuksista myöhemmin. Kieroa on, että kyseisen käsitteen valossa koko yhteistoiminnan ajatus värittyy konfliktin kautta, kun yhteistoimintaa pidetään mahdollisena vasta kiistaan ajautumisen tuloksena. Talouden ja työelämän mielipidevankeudessa filosofiastakin tulee helposti vaseliinia, jolla eri osapuolia voidellaan vastaanottavaisiksi juonitteluille.

Kuten jo teoksessani *Työttömän kuolema* (2005) huomautin, työperäiset sairaudet ovat yleensä työyhteisöjen sisätauteja, joita hoitamaan sopisi parhaiten filosofi tai sosiologi.[12] Mutta heidänkin tulisi varoa liiallista konstruktiivisuutta: sitoutumista kehittämiseen, rakentamiseen, myönteisyyteen tai positiiviseen ajatteluun. Juuri niiden kautta filosofia on useimmin kytketty vieraan tahdon alaisuuteen ja ihmistä ja organisaatioita itseään vahvempiin taloudellisiin ehtoihin.

Tuloksena on ollut välineellisyyttä, joka on koettu työelämän kurjistumisena ja lopulta myös arvotuotannon laskuna. Sen sijaan aidon työelämäfilosofian tehtäväksi sopisi pohtia, miten *yksilöt* voisivat parhaiten toteuttaa *omaa tahtoaan* työelämän kautta ja kokea onnellisuutta *itselleen asettamiensa päämäärien* saavuttamisesta.

Tämäntapainen ajattelu olisi omalla tavallaan myös poliittista toimintaa. Sen kautta työelämän toimijat voisivat jälleen löytää toisensa ja alkaa taistella sekä työpaikkojensa, työnantajiensa että koko yhteiskunnan hyväksi. Vapaan filosofoimisen tuloksena voitaisiin päästä eroon myös siitä yleisestä valheellisuudesta ja teennäisyyden ihannoimisesta, joka leimaa vahvasti koko työyhteiskuntaa ja joka on arvotuotantorakenteidemme ongelma numero yksi.

Mikäli filosofit ymmärtävät asemansa työyhteisökouluttajina edellä mainitulla tavalla, luotan filosofian mahdollisuuksiin myös yritysten piirissä. Tällainen toiminta edellyttää kuitenkin harjoittajaltaan vahvaa identiteettiä ja artikulaatioasemaa. Filosofin pitää voida laukoa totuuksia. Ajoissa sanotulla totuudella on harvoin kielteistä vaikutusta sen enempää ihmissuhteiden kuin taloudenkaan moraalille (paitsi juonittelun ja keinottelun kannalta).

Toisaalta en näe filosofian käytännöllisiä toteutumisyhteyksiä vain edellä kuvatulla tavoin kansallisena terapiana tai työyhteisökonsultaationa. Filosofien tärkeimpiä tehtäviä olisivat myös yhteiskuntakriitikkona toimiminen ja yleinen opetus- ja kansansivistystoimi, vaikka teknisesti motivoitunut tiedehallinto pyrkiikin leimaamaan ne usein pelkäksi folkloristiikaksi. Tosiasiassa varsinkin yhteiskuntakriitikoiden harvalukuisuus näyttää nykyään huolestuttavalta. Tiedotusvälineissä toimii useita kirjallisuus-, taide- ja TV-kriitikoita, mutta kuka rohkenisi kritisoida *sitä todellisuutta itseään*, jonka vaillinaista kuvaa kirjallisuus ja taiteet ovat: vallitsevaa yhteiskuntaa?

Filosofit voisivat esimerkiksi arvostella eduskunnan säätämän jokaisen lain ja pohtia, tuliko säädetyksi hyvä vai peräti huono laki. Lait ovatkin tässä valossa vain kirjallisia painotuotteita, joten myös niiden kritisoiminen on kuin arvostelisi runoteoksen. Kriittisten äänenpainojen esittämisellä saattaa olla ihmisten käyttäytymiselle tärkeä merkitys, koska siten kaikki saavat *tietää*, mitä me asioista ajattelemme. Mikäli filosofi ei voi olla myötävirran kiiski, hän voi olla kaikkia ilahduttava vastarannan lohi.

Ay, hombres! – Ay, ay!

Ammatillisten etujen valvominen on erityistieteiden piirissä julkilausuttua. Erityistieteistä valmistuneilla korkeakoulutetuilla on voimakkaat etujärjestöt, jotka puolustavat jäsentensä asemaa häikäilemättömästi, joskus jopa röyhkeästi. Niin sanottujen avainalojen työntekijät käyttävät kiskomisensa välineenä lakkoasetta ja muita painostuskeinoja, eikä niihin turvautumista hillitse mikään akateeminen sivistys. Rahasta riitelevät avoimesti niin lääkärit kuin lennonjohtajatkin. Esikuvanaan heillä lienee paperityöläisten ja ahtaajien aatelisto, jonka lompakko levenee 4 000–5 000 euron kuukausipalkalla. Tieteellisen vaatimattomuusihanteen vallassa filosofeja ja muita tieteenharjoittajia ohjataan nyky-Suomessa kiistämään itse oma oikeutuksensa, ja filosofiaan liittyvää nöyryysihannetta käytetään filosofeja vastaan tieteellisessä rahanjaossa.

Mikäli asioita katsotaan kapealla kauppiaan järjellä, voidaan ajatella, että kaikki elämä perustuu vaihtoon: ihmiset vaihtavat suorituksensa vapaasti työ- ja muilla markkinoilla. On kuitenkin toimintaa, jota ei voida yksiselitteisesti esineellistää kauppatavaraksi. Niinpä tämäntyyppistä arvotuotantoa ei voida myöskään organisoida työksi, jonka tulokset olisivat omistamis- tai vaihtokelpoisia. Esimerkiksi taideobjektiin liittyvän esteettisen ja taloudellisen arvon määritteleminen on usein vaikeaa, ja ongelmia seuraa, jos kauppatavarana on vaikkapa ekokatastrofista varoittava yhteiskuntakritiikki. Tämä ei kuitenkaan merkitse, ettei edellä esitetyillä asioilla olisi arvoa.

Tavallisimpana huomautuksena filosofeja vastaan esitetään epäintellektualisoiva toteamus, että ”filosofit eivät tuota mitään konkreettista”. Totuus on, että filosofit vastaavat koko siitä arvokonstituutiosta, jolle kaikki toiminta yhteiskunnassa legitimoituu. Siinä, missä hitsari rakentaa jäänmurtajan, filosofi tutkii ja tuottaa henkisiä arvoja, joiden valossa määrittyvät yhtä hyvin konkreettisten artefaktien kuin koko elämisenkin merkitykset. Sekin, ettei filosofi (ainakaan näennäisesti) tee mitään vaan keskittyy esittämään kritiikkiä, voi olla hyvin rakentavaa. Yhteiskunnan kokonaisedun kannalta on näet välttämätöntä, että on olemassa ihmisiä, jotka eivät osallistu tuotantoelämään eivätkä sitoudu ideologiseen valtaan. Näin voidaan pohtia muun muassa sitä, ”mitä hyötyä on hyötymisestä”. Kriittisyyttä ja sananvapautta ei tulisikaan kahlita kaakinpuuhun, vaan niitä tulisi tukea luovuttamalla filosofeille asiaankuuluvat resurssit.

Filosofeilla ei ole syytä taipua ay-retorisen propagandan edessä. Eurooppalaisen Filosofian Seuran ja Suomen Filosofisen Yhdistyksen tulisi koota voimansa filosofien oman etujärjestön perustamiseksi, vaikka filosofien sisäiset mielipide-erot huomioon ottaen se ei ole helppoa. Filosofien pitäisi perustaa *Suomen Filosofiliitto ry*, jonka

tavoitteena olisi 1) filosofian ammattikäytäntöjen luominen ja legitimoiminen, 2) filosofian kouluopetuksen edistäminen sekä 3) toiminta yliopistofilosofien etujen edistäjänä ja kaikkien filosofien yhteisenä edunvalvojana, toimintafoorumina ja ammattijärjestönä. Akateemisten alojen keskusjärjestön, Akavan, tulisi ottaa huolekseen käytännön aloitusjärjestelyt. Filosofien toiminnalle tarvitaan julkinen tuki, koska liike-elämän etuihin sitoutumisesta tieteellä ja tutkimuksella on huonoja kokemuksia.

Filosofian kouluopetuksesta

Filosofian kouluopetus saatiin aikoinaan kuosiin 1980-luvulla käynnistyneen filosofiaboomin tuloksena. Syyt kouluopetuksen laiminlyömiseen olivat pääpiirteissään samat kuin ne, jotka olivat johtaneet filosofian kieltämiseen Venäjän keisarikunnan yliopistolaitoksessa vuosina 1852–1856. Filosofia nähtiin paheen pesänä, jota kansoittivat anarkistit, idealistit, taiteilijat, kirjailijat ja muu kristillistä siveyslakia uhkaava roskaväki. Filosofian oli ensin tultava salonkikelpoiseksi. Vasta nyt, kun filosofiaakin myydään tisseillä, on kouluopetuksen aika.

Poliittisten tekijöiden ohella eräs syy filosofian kouluopetuksen laiminlyömiseen oli tavassa, jonka mukaisesti filosofia vaatii muuttamaan muiden aineiden *tieto- ja totuuskäsityksiä*. Historia ei näyttäydy entisessä valossa oppilaalle, joka on selvillä hermeneutiikasta ja totuuden relatiivisuudesta. Fysiikan teorioiden ymmärtämisessä puolestaan auttaa, jos oppilas tietää, mitä on esimerkiksi totuuden teoriariippuvuus, ja hän pystyy erottamaan todellisuuden, ilmiön ja niitä koskevat tieteelliset selitykset toisistaan. Filosofian haaste onkin kohdistunut nimenomaan *muiden aineiden* opetusoppiin, kun opettajakunnan tiedot ovat paljastuneet vajavaisiksi. Esimerkiksi kielten opettajaa voisi nykyään kohdata filosofisesti perusteltu reaktio, kun niin sanottu hiljainen oppilas löisi skeittilautansa pöytään ja kanavoisi kapinallisuutensa toteamukseen: ”Perkele, pitääkö meidän nieleskellä vieraskielisten sanojen merkitysvastineita pohtimatta, mihin elämäntapamalleihin käännöstehtävienne kehyskertomukset ohjaavat meitä? – Pitäkää tyttökoulunne!”

Myöskään Sokrateen jälkeläiset eivät tuoneet maailmaan rauhaa vaan miekan. Keskeisin konflikti on revennyt filosofian ja uskontojen välille. Se ei ole ollut pelkästään käytännöllinen vaan johtuu *ideologiasta,* jonka kautta filosofian ja uskonnon opettaminen kytkettiin taannoin yhteen. Akateemikko G. H. von Wright totesi aikoinaan paremmaksi sen, että filosofiaa ei opeteta lainkaan kuin että sitä opettavat papit. Toteamus on osoittautunut aikaa kestäväksi. Onkin kysyttävä, olisivatko esimerkiksi von Wright ja Oiva Ketonen voineet *toimia* omalla arvovallallaan niin, että myös filosofian kouluopetus olisi saatu

parempaan tilaan. Kohtaan silloin tällöin nuoria, jotka sanovat, että he eivät saaneet lukion filosofianopetuksesta irti mitään. Pahimmassa tapauksessa he ovat yhdistäneet filosofian jonkinlaiseen magiaan tai okkultismiin. Tämä on seurausta siitä, että teologit kaappasivat filosofian opetuksen haltuunsa. Uskonnonopettajien oli helppo haalia filosofian tunnit itselleen, sillä heillä oli jo kuukausipalkkainen virka, jonka alaan sisältyi uskonnon ja psykologian opetus. Filosofia vain kilautti lisälantin jumaluusoppineiden kolehtihaaviin. Muodollinen pätevyys filosofian opettamiseen oli saavutettavissa iltapäiväpuhteena tai etäisopiskeluna suorittamalla filosofian aineopinnot jonkin yliopiston täydennyskoulutuskeskuksessa. Filosofiyhteisö ja filosofian kriittinen olemus jäivät tulevalle opettajalle vieraiksi.

Myönteistä viime aikojen tapahtumissa on filosofian muodollinen paluu lukioiden opetusohjelmaan. Sen sijaan opetuksen käytännöllinen järjestely on osoittautunut katastrofiksi sekä oppilaille että filosofikunnalle. Oppiaineen arvostus on yhteydessä opettajan persoonaan ja hänen asemaansa kouluyhteisössä. Usein valitetaan, että lukioihin ei pystytä löytämään päteviä tuntiopettajia, jotka kävisivät hoitamassa opetuksen koulun ulkopuolelta. Tuntiopetus on aina tilapäisratkaisu. Se marginalisoi sekä opettajaa että oppiainetta niin lukioissa kuin yliopistoissakin. Filosofian opettajalla voi olla vaikka professorin pätevyys, mutta hänet pakotetaan anelemaan asemaansa lukioiden tuntiopetusjärjestelyissä. Ne, jotka pitävät tuntityötä ”joustavana” ja filosofian henkeen sopivasti ”sitoutumattomana”, ovat tuskin ajatelleet, miksi juuri filosofian pitäisi hävitä muille aineille tai lokeroitua oppilaidenkin mielestä minimalistiseen nynnyilyyn. Ne, jotka kieltäytyvät tuntityöstä pitäen sitä filosofian pilkkana, tekevät oikein. Filosofi tarvitsee ja ansaitsee mandaatin, joka sekä lukioissa että yliopistoissa takaa sen, ettei filosofia syytetä muiden reviirille tunkeutumisesta ja ettei hänen omia kulkusiaan poljeta.

Jos opettajan asema on kehno, heikentyy myös oppiaineen arvostus. Tämä näkyy opetustuloksessa. Tuntiopettajalla ei ole läsnäoloa, hän ei ole tavattavissa muiden opettajien tapaan, eikä häntä ”ole olemassa” koulun käytävillä. Filosofian yhdistäminen vakituisiin uskonnon lehtorin virkoihin on ollut tuntiopetusjärjestelyäkin huonompi vaihtoehto. Teologi, joka paasaa filosofiasta, ei ole filosofi. Hänellä ei ole filosofin ammattipätevyyttä, eikä hän samastu filosofikuntaan. Filosofian rationaalinen ja kriittinen idea ei voi välittyä uskonnonopettajien kautta, koska heidät on sidottu kirkolliseen tunnustukseen. Siirtyminen tunnustuksettomaan uskonnonopetukseen ei tuo asiaan korjausta, koska virkarakenne pysyy ennallaan vielä kymmeniä vuosia.

Uskonnonopettajien joukossa on tietenkin myös filosofian kannalta myönteisiä poikkeuksia, mutta käytännössä jo edellä mainitut seikat riittävät argumenteiksi sitä vastaan, että teologi voisi toimia filosofian edustajana. Uskonto ja filosofia jäävät vellomaan oppilaiden tajun-

nassa. Filosofian ja uskonnon periaatteellinen ristiriitaisuus voi johtaa lähinnä sen käsittämättömän yhtälön eteen, kuinka teologi, joka juuri äsken tunnusti kristillistä uskontoa opetuksessaan, voikin jo seuraavalla tunnilla esiintyä kriittisen ja rationaalisen filosofian edustajana. Viisaampi on joutunut väistymään.

Filosofian opettamisen pääongelmat ovat:

1) Kouluissa ei ole koulutettuja filosofeja. Kun ei ole filosofeja, ei voi olla filosofian opetustakaan.
2) Pätevillä filosofeilla on heikko ammattiasema pelkkinä tuntiopettajina, mistä seuraa useita kerrannaisongelmia, kuten oppiaineen arvostuksen ja identiteetin vaarantumista.
3) Filosofia on kytketty uskonnonopetuksen kylkeen toisarvoiseksi liitännäisaineeksi, jolloin oppilaiden on vaikea ymmärtää filosofian sisältöjä ja itse kehittyä filosofisesti ajatteleviksi yksilöiksi.

Nämä ongelmat näkyvät vihdoin yliopistoissa ja korkeakouluissa, joiden opiskelijoilta puuttuu selvä käsitys siitä, mitä filosofia, tiede ja kriittinen ajattelu ovat. Opetushallituksen ja -ministeriön virkamiehet kiusaavat filosofeja huomauttamalla, että filosofisen tutkinnon suorittaneilla ei ole useinkaan *aineenopettajan pätevyyttä*. Seikka johtuu siitä, että filosofiaa ei ole vakiinnutettu kunnollisiksi opettajankoulutusohjelmiksi yliopistoissa. Noidankehän alkupää on tosiasiassa, että lukioissa ei ole liioin filosofian lehtorin virkoja.

Kasvatustieteellisten opintojen vaatiminen on osa tieteenalojen välistä taistelua. Opetushallinto, joka on täytetty kasvatustieteilijöillä, puolustaa omaa disipliiniään. Toisaalta heillä itsellään ei ole nähdäkseni sellaisia tietoja tai taitoja, joita filosofeillakin ei yleensä olisi. On mahdotonta lähteä ajatuksesta, että ainakaan lukioasteella pelkkä kasvatusopillinen pätevyys ohittaisi tärkeysjärjestyksessä sisällöllisen asiantuntemuksen. Filosofian opettajia valittaessa tulisikin nimittää ensisijaisesti se, joka on hakijoista *filosofisesti* pätevin eikä sitä, joka täyttää vain muodolliset kasvatustieteelliset vaatimukset, kuten aineopintotasoisten ”opettajan kasvatustieteellisten opintojen” suorittamisen. Niiden puuttumiseen viitaten filosofeja on kuitenkin sivuutettu virantäytössä, vaikka filosofi olisi julkaissut kokonaisia teoksia tai osallistunut filosofisten oppikirjojen tekoon. En voi torjua epäilystäni, ovatko opetushallinnon virkamiehet tehneet kaikkea mahdollista sen eteen, että filosofian opetusjärjestelyt olisivat sekä oppilaiden että opettajakunnan etujen mukaiset.

Sen sijaan Nuorten valtakunnallisesta filosofiatapahtumasta on tullut kerta kaikkiaan hienot ”intellektuellien missikisat”, joihin poliiti-

kotkin jonottavat päästäkseen loistamaan filosofian mannekiineina.[13] Filosofian kautta artikuloituvat viisaus, oikeudenmukaisuus, eettisyys, persoona, puolueettomuus ja kuolemattomuus. Niinpä riitojen, köyhyyden ja ahdistuksen täyttämä tieteenalamme onkin siirappia ja hunajaa paitsi ihanteiden täyttämille nuorille, erityisesti julkisuuskuvastaan tietoisille poliitikoille. Filosofian vetovoima on houkutellut tilaisuuden pitopaikalle Helsingin Paasitorniin jopa ministereitä tasavallan presidentistä puhumattakaan. On hienoa, että filosofiapöydän antimet kelpaavat kaikille, mutta tuoko tämä korkeatasoisuus mitään filosofialle itselleen?

”Rahasta se paraskin pappi saarnaa”

En näe didaktista enkä kognitiivista estettä sille, että filosofiaa opetettaisiin jo peruskoulusta lähtien – opetetaanhan uskontoakin peruskoulun ensimmäiseltä luokalta asti. Sitä voitaisiin toteuttaa esimerkiksi Sokratesta käsittelevien kertomusten avulla. Filosofian kouluopetus pitäisikin organisoida juuriaan myöten uudestaan. Filosofia ei saa olla myöskään lukioiden kuokkavieras. Filosofian toimintaedellytyksiä on heikentänyt se, että filosofiaa lähellä olevat psykologia ja elämänkatsomustieto on yhdistetty uskontojen opettamiseen. Filosofian kouluopetuksen tyydyttävään järjestämiseen ei ole nähdäkseni muuta hyväksyttävää ratkaisua kuin se, että filosofia ja psykologia erotetaan uskonnonopetuksesta. Uskonto ei ole maailmankatsomus eikä kriittisin perustein tarkasteltavissa oleva tiede vaan yksityisen järjestön harjoittama ideologia, jonka edustajalla on tavallisesti virka uskonnollisen yhdyskunnan piirissä.

Niin sanottujen katsomusaineiden opetus pitäisi järjestää aineyhdistelmän ”filosofia, psykologia ja elämänkatsomustieto” ympärille. Lukioihin pitäisi perustaa filosofian, psykologian ja elämänkatsomustiedon lehtorin virkoja, joihin valittavilta edellytettäisiin tutkintoa filosofian koulutusohjelmassa. Lisäksi elämänkatsomustiedon asema olisi syytä arvioida uudestaan. ”Katsomukset” kun ovat usein myös ideologioita, ja niiden kriittinen tarkastelu sisältyy jo filosofian omaan alaan.

Elämänkatsomustieto oli alun perin vaihtoehto tunnustukselliselle uskonnonopetukselle, ja filosofian paluun myötä siitä voitaisiin vaikka luopua. Myös muista aineista voitaisiin lohkaista tunteja filosofian hyväksi. Varsinkin historian aate- ja oppihistorialliset sisällöt tulisi siirtää filosofian kehykseen. Ainekirjoitus on nimenomaan filosofisen argumentaation toteutumisyhteys ja kuuluisi selvästi filosofian piiriin; lähinnä kielioppisäännöt yhdistävät ainekirjoitusta äidinkielen opetukseen, ja napanuora on yhtä löysä tai kireä kuin muidenkin aineiden välillä.

Filosofian opettajakuntaa rekrytoitaessa kasvatustieteellisistä muotovaatimuksista pitäisi joustaa pätevien opettajien saamiseksi lukioihin. Filosofiaan itseensä kuuluu myös pedagogisia sisältöjä. Uskonnon opettaminen puolestaan tulisi järjestää uskontokuntien jäsenille niin, että uskontoa kävisi opettamassa kunkin uskontokunnan lähettämä ulkopuolinen tuntiopettaja. Näin uskonnosta välittyisi oikea kuva, kun sitä opettaisi kyseessä olevan uskonnollisen järjestön edustaja. Tämä olisi oikeudenmukaista myös uskonnonvapauslain kannalta. Uskonto profiloituisi sinne, minne se kuuluukin, eli seurakuntien ja uskonnollisten yhteisöjen omaan piiriin. Lainsäädännöllinen yleislinja on muissakin kysymyksissä ollut se, että ihmisten yleiset oikeudet ja velvollisuudet kytketään irti uskonnollisiin yhdyskuntiin kuulumisesta tai kuulumattomuudesta.

Epärehellistä on, että uskonnonopettajien palkat maksatetaan nyt kuntien tai valtion varoista. Suomessa evankelis-luterilaisella kirkolla on verotusoikeus jäseniään kohtaan. Kirkko on kuitenkin maksattanut uskonnonopetuksensa tähän asti kokonaan kunnilla tai valtiolla, kun uskonnonopettajien palkat kuitataan koulujen budjeteista. Asia ei ratkenne ennen kuin valtio ja kirkko pääsevät eroon toisistaan Ranskan ja Ruotsin mallin mukaisesti. Filosofian kouluopetus on ikuinen ongelma siksi, että jo sen käsitteessä kohtaavat kaksi eri maailmaa. 'Filosofiaan' liittyvät vapaus ja kriittisyys, kun taas 'opetusta' leimaavat ideologisuus ja normatiivisuus. Kun asiaan yhdistetään vielä uskontoa, on tuloksena dilemmaa kylliksi, eikä lopputulos tonkimalla parane.

Philosophy is questions which may never be answered – religion is answers which may never be questioned. Yliopistoissa filosofiaa ja teologiaa pidetään lähitieteinä ja naapuruksina. Näennäinen sopuisuus voi kuitenkin antaa harhaanjohtavan kuvan filosofian ja teologian suhteista. Teologeilla on hallussaan kolme tiedekuntaa (Helsingin yliopisto, Joensuun yliopisto ja Åbo akademi), kun taas filosofia on surkastettu muutamaan pienehköön laitokseen. Filosofit ja teologit toimivat osittain samalla alalla. He ovat myös keskinäisiä kilpailijoita. Filosofian laitosten pienuus ja resurssien niukkuus ovat merkkejä siitä, että niin sanotut henkiset kysymykset ja merkityskysymykset on uskonnollistettu kristillisessä kulttuurissa. Sitten ne on siirretty teologien haltuun.

Henkisten kysymysten turhasta teologisoimisesta voidaan epäillä juuri niitä filosofeja, jotka ovat torjuneet niin elämää, kuolemaa kuin olevaisen olemassaoloakin koskevat tarkastelut filosofian *omassa piirissä:* he ovat antaneet niiden liukua jumaluusoppineiden reviiriin. Mutta ristiriita on ollut myös tiedehallinnollinen. Teologinen tutkimus syö resursseja, jotka paremmin kuuluisivat filosofialle.

Yliopistot ovat valtion opetus- ja tutkimuslaitoksia. Teologiset tiedekunnat perustettiin kirkon virkatutkintoja ja pappien koulutusta

varten. On outoa, että kirkko maksattaa myös työntekijöidensä koulutuksen ja oppinsa vaalimisen valtiolla. Kirkon tulisikin ottaa itse vastuu pappien koulutuksesta. Teologia ei voine olla kriittistä teologian tutkimista niin kauan kuin se on sidoksissa kristilliseen tai johonkin muuhun uskonnolliseen *tunnustukseen*. Uskontojen tieteellisestä tutkimisesta on vastannut lähinnä uskontotiede, joka on vain osittain sijoitettu teologiseen tiedekuntaan. Teologian paradigmamonopoli henkisten kysymysten alueella ei murru ennen kuin kirkko erotetaan hallinnollisesti valtiosta. Tämä olisi sekä valtion että uskontojen uskottavuuden mukaista, kun armeijoidenkaan ei tarvitsisi siunauttaa kanuunoitaan kirkolla.

Filosofian ja erityistieteiden vispilänkaupasta

Teologien ohella myös muut erityistieteilijät pyrkivät lisäämään vaikutusvaltaansa toimimalla filosofisissa yhdistyksissä ja osallistumalla ahkerasti filosofisiin kollokvioihin. Kyseenalaista on kiinnostuksen aitous. Miten voi erottaa filosofiasta todella kiinnostuneen erityistieteilijän niistä lukuisista muista erityistieteilijöistä, jotka harrastavat filosofiaa vain parannellakseen asemiaan oman tieteenalansa piirissä? Filosofit ovat olleet opetustensa jakamisessa avokätisiä, mutta erityistieteilijöiden innostus filosofiaan on lopahtanut viimeistään silloin, kun on tullut aika päättää määrärahojen jakamisesta. Esimerkiksi Suomen Akatemian toimikunnassa filosofeille on jäänyt kakusta viime aikoina pelkkiä murusia.

Erityistiede syntyy, kun erityistieteilijä keksii uuden sanan (esim. ”hyvinvointiyhteiskunta”, ”sosiaalinen pääoma”, ”elämäntapa”, ”elämänpolitiikka” tai ”elämänkulku”) ja perustaa sen ympärille disipliinin. Uusi tieteenala tarvitaan, jotta filosofisesti epäpäteväkin voisi saada itselleen viran. Erityistiede ei olekaan useimmiten filosofian yhteistyökumppani vaan kilpailija. Monissa erityistieteissä laatuvaatimukset ovat huomattavasti löysemmät kuin kuningastiede filosofiassa. Erityistieteen väitöskirjaopiskelija aloittaa jatko-opintonsa samalta tasolta, jolta filosofian pääaineopiskelija aloittaa aineopintonsa. Filosofiasta valmistunut maisteri on usein tieteellisestä ajattelusta paremmin perillä kuin erityistieteen professori.

Entä kumpi on tieteen hierarkiassa korkeammalla, sekö, joka etenee alamaailman huipulle, vai se, joka on ylämaailman pohjalla? Kilpailevien tieteenalojen edustajat ovat antaneet filosofeille myös tilapäistä vierihoitoa. He ovat olleet sivuun syöstyille filosofeille yhtä ymmärtäväisiä kuin puolueettomat valtiot sotaan joutuneille naapurilleen. Erityistieteilijät ovat olleet myös kelpo asemassa arvioimaan filosofien paremmuutta, ja he ovat voineet valita. Filosofeja onkin etsiytynyt kognitiotieteen, kasvatustieteen, taiteiden ja sosiaalitieteiden

piiriin, mikä on ollut omalla tavallaan kieroa. Ensinnäkin siitä on seurannut filosofian fragmentoitumista ja lokeroitumista. Erityistieteet ovat alun perin syntyneet tämän aivovuodon seurauksena. Toiseksi, rahoituksen suuntaaminen erityistieteiden kautta on merkinnyt filosofien *omien resurssien* vähenemistä ja kilpailun kiristymistä *filosofian sisällä*. Lopputuloksena filosofit ovat ajautuneet entistä pahemmin toisiaan vastaan. Rahoitusta vaille on jäänyt filosofeja, jotka eivät kenties sijoitu kärkeen filosofian sisäpuolella mutta ovat valovuosia niiden erityistieteilijöiden edellä, jotka nauttivat rahoitusta oman erityistieteellisen disipliininsä turvin. Filosofien ja erityistieteilijöiden yhteistyö koituu siis myös taloudellisissa suhteissa filosofien omaksi haitaksi.

Erityistieteilijät pyrkivät yhteistyöhön filosofien kanssa, koska he toivovat löytävänsä filosofiasta lisäarvoa omille ambitioilleen. Filosofien kanssa hengaamalla voi mainostaa itseään erityistieteen *filosofisten perusteiden* asiantuntijana, ja se puolestaan on vahvaa valuuttaa, kun pyritään erityistieteen professorin virkaan. Filosofeille tämä yhteistyö ei yleensä tuo muuta kuin sinänsä kyseenalaista tunnon kohennusta. Kun pitää päättää tutkimusvarojen jaosta yliopistoissa, säätiöissä ja toimikunnissa, erityistieteilijät eivät piittaakaan filosofiasta mitään vaan konfiskoivat rahat oman tieteenalansa edustajille vedoten oman tieteenalansa tuottamaan *lakisääteiseen erityispätevyyteen*, ja filosofien ohi ajetaan räsy- ja ruohokauppiaiden oravanpyörävetoisilla vankkureilla, jotka on lastattu täyteen projektitutkijoiden suunnitelmia. Vastaväitteitä ajatuksiani kohtaan voi muodostaa epäilemällä, mikä on tieteen viimekätinen tehtävä: onko päämääränä tukea yksittäisiä tieteenharjoittajia, ja eikö jokaisen yksilönkin tarkoituksena ole vain palvella ”tieteen ja tutkimuksen kokonaisetua”?

Vastaan, että tieteen ja tutkimuksen kokonaisetu olisi edellä mainitulla tavalla ajateltaessa samaa kuin yksilöiden likvidointi, ja ”kollektiivisen edun” mukaista olisi pätevien yksilöiden sivuuttaminen virantäytössä. Tosiasiassa yhteisön etu muodostuu aina yksilöiden eduista, eikä filosofian laitostenkaan pitäisi olla sellaisia puoluetoimistoja, kuin ne nykyisin ovat. Moniarvoisuuden varmistamiseksi niiden pitäisi olla parlamentteja, joissa on edustettuina erilaisia filosofeja.

Suomi, filosofian suurvalta

Suomea moititaan usein takaperoiseksi reunavaltioksi ja Euroopan umpisuoleksi. Olisi kuitenkin kliseenomaista syyttää omaa maata ominaisuuksista, jotka löytyvät kaikkialta. Suomalaiset muodostavat siitä erikoisen kansakunnan, että väestöstämme noin kaksi kolmasosaa osallistuu tekstinvalmistukseen joko ammatikseen tai harrastusmaisesti. Tekstintekotiheys on ainutlaatuinen. Digitaaliseen julkaisemiseen sopiva tietokone löytyy lähes joka tuvan nurkasta. Väestöön suh-

teutettuna suomen kielellä julkaistaan enemmän filosofista kirjallisuutta kuin millään muulla kielellä. Lisäksi julkaisemisen kokonaisvolyymi on valtava. Ja filosofiaa ahmitaan. Eräs maailman suurimmista sanomalehdistä, *Helsingin Sanomat*, otsikoi Tampereen filosofiatapahtumaa käsittelevän juttunsa sanoin: ”Kansa kylpi viisauksien virrassa.”[14] Suomi onkin filosofian Intia: olot ovat kituliaat mutta pohdiskeluille omistautuminen laajaa.

Suomesta on ollut malliksi myös muulle maailmalle. Suomalaisen filosofian vienti on vetänyt hyvin, jos tuote on valmistettu angloamerikkalaisella lisenssillä. Ongelmana on, että tällainen filosofia ei ole ollut kovin omaperäistä. Ainoa, mikä estää suomalaista filosofiaa kilpailemasta kuuluisuudessa autourheilun kanssa, on omaleimainen kielemme, johon anglosaksinen filosofiyhteisö suhtautuu lähes rasistisesti. Suomalaiset filosofit puolestaan huolestuvat heti, jos joku rohkenee esittää kritiikkiä kansainvälisyyden vaatimuksia kohtaan ja tukeutuu filosofiassaan kansalliseen kivijalkaamme, omaan kieleen. Tästä ei kannata olla huolissaan. Valtakulttuurien paineessa todellista nationalismia onkin tapa, jolla kansainvälinen tiedeyhteisö on pakottanut *meitä* luopumaan omasta kotikielestämme ja omaksumaan englannin kielen filosofiamme välineeksi.

Internatsistinen kieli-imperialismi on oudoksuttavaa aikana, jolloin Euroopan unionikin vakuuttaa tukevansa vähemmistökieliä. Merkitykset syntyvät usein marginaaleissa, kun taas filosofian alistaminen yksinomaan kansainväliselle arvioinnille kuolettaa pois omia olojamme koskevan yhteiskunta- ja kulttuurikritiikin. Ajatus vahvistaa myös 150 vuotta vanhan lauseen kestävyyden: ”On korvaamaton onnettomuus, ettei 10 vuotta sitten säädetty, että kaikkien maassa syntyneitten, jotka hakevat opettajanpaikkaa yliopistossa, täytyy osoittaa omaavansa jotain taitoa suomen kielessä.”[15]

Filosofiemme ei tarvitsisikaan liehakoida kansainvälisiä suuruuksia, joiden kuuluisuus ei ole paljon panttina. Suurten kielialueiden filosofit ovat tyytyväisiä saadessaan tietää opetustensa olevan niin suosittuja, ettei suomalainenkaan filosofi voi sanoa mitään siteeraamatta heitä. Itse olen lopettanut. Onko epäitsenäisempää filosofia kuin sellainen, joka sopertelee ja jäljentelee kansainvälisten kuuluisuuksien ajatuksia saavuttaakseen edes jonkinlaista arvostusta kollegojensa järjestämissä seminaareissa? Hän sanoo, että ”Wilson on tätä mieltä”, ”Dennett toteaa” ja ”Butlerin mukaan”. Totuus on useimmiten se, että kirjoittaja ei ole näitä heppuja koskaan tavannutkaan eikä heihin viitatessaan aina tiedä, mihin hän itse asiassa sitoutuu.

Ritualisoituun referoimiseen turvautuva pako filosofi-idolien selän taakse tuottaa henkisen surkastuneisuuden leiman ja kertoo hämmennyksestä. Oman ajattelun asemasta filosofi pakenee jalustalle nostettujen maailmankuuluisuuksien taakse, vaikka heidän palvotussa filosofiassaan ei olisi sen enempää tolkkua kuin posetiivareitten tai

puistotätien haja-ajatuksissa.

Jos identifioidumme niin sanottuun monikulttuurisuuteen tai globaaliin maailmanyhteisöön, emme samastu mihinkään. Merkitykset ovat paikallisia ja ryhmäkohtaisia. Sitä, miksi näin on, ei nähdäkseni tarvitse perustella sadomasokistiseen mielihyvärakenteeseen perustuvan analyyttisen ”hifistelyn” kautta eli kielitieteelliseen tai merkitysopilliseen saivarteluun vedoten, vaan yleisfilosofiset havainnot kulttuurien ja kielten eroista riittävät tämän johtopäätöksen tekemiseen. Tiedämme ilman Sapirin-Whorfin hypoteesiakin, että ajattelu noudattelee sitä rakennetta ja rytmiä, jolla kieltä puhutaan.

Esimerkkinä ajattelun sitoutumisesta äidinkieleen on se, että lähes kaikki maailman kirjailijat ja runoilijat kirjoittavat omalla kotikielellään. Haluaisinkin herätä päivään, jolloin amerikkalaisissa, englantilaisissa, ranskalaisissa ja saksalaisissa lehdissä kirjoitettaisiin suomalaisen filosofian historiasta ja menestyksestä, esimerkiksi Ahlmanista, Krohnista tai Rauhalasta. Tutkijat siteeraisivat laajasti heidän ajatteluaan. He selittäisivät suomalaisten filosofien käyttämiä käsitteitä: ”Filosofiansa käännekohdassa S. lanseerasi *kukoistuksen* käsitteen, jolla hän viittasi glamouriin ja loistoon intersubjektiivisissa suhteissa. Etymologisesti käsite johdetaan suomen kielen sanasta ’kukko’, joka tarkoittaa urospuolista kanalintua, esimerkiksi lauseessa ’filosofinen mies nousee tunkiosta kuin kukko’.” – Kuinka eksoottista!

Suomalaisista filosofeista kirjoitettaisiin tutkielmia ja tutkimuksia. Kansainvälinen tiedeyhteisö olisi innoissaan. Kiinnostuneet katseet fokusoitaisiin suoraan Suomeen. Painotettaisiin, että kansainvälisen filosofian painopiste on nyt (kuten aina) marginaalisissa erityiskulttuureissa, joissa on säilynyt rikkaan ja omaleimaisen ajattelun alkuperäisiä osia...

Tämä olisi todellista kansainvälisyyttä ja monikulttuurisuutta: suomalaisen filosofian kuuluisuutta ulkomailla. Engelsmannia hämmentäisi taattua kotimaista valmistetta oleva *jenkkakahvan* käsite, kunnes saksalainen neuvoisi hänelle, että ”kyseessä on traditionaalinen suomalainen vatsamakkara, johon tarttumisella on spesifinen merkitys suomalais-ugrilaisessa soidinrituaalissa”. Tällaista filosofiaa me tarvitsemme!

Mitä on tehtävä?

Maamme henkinen johtaja Arvi Lind muistutti filosofian professoreja sikäli, että hänkin vain lukaisi uutiset mutta ei ottanut mitään vastuuta uutistapahtumista. Samaan tapaan professorit puhuvat nykyään vuolaasti vastuusta mutta kieltäytyvät ottamasta mitään vastuuta doktorandiensa tutkimusmäärärahahakemuksista. Olisi hauska tietää, kuinka tieteen korkeat virkamiehet kuvittelevat tutkijakuntansa

pysyvän hengissä saati vastaavan itse enää mistään ilman tuloja ja palkkaa.

Jos filosofi ehdottaa itselleen koulutustaan vastaavaa virka-asemaa, ajatus herättää taivastelua yliopistojen hallintoelimissä. Jos taas kognitiotieteilijä, biologi tai psykologi on vaatinut omaa tiedekuntaa, sitä on heti pidetty oikeutettuna ja realistisena mahdollisuutena; tapahtuuhan laajentuminen muodikkaan kehitysaallon harjalla ja suurenmoisia tuloksia lupaavan turbiini-imun voimalla. Niinpä Helsingin yliopiston filosofinen tiedekunta mureni ensin historiallis-kielitieteelliseen, kasvatustieteelliseen ja matemaattis-luonnontieteelliseen osastoon, joista muodostettiin sittemmin itsenäisiä tiedekuntia. Humanistisen tiedekunnan paloiksi jauhamisen aloittivat minätietoiset psykologit ja kognitiotieteilijät. Behavioristien riemuksi perustettiin uusi käyttäytymistieteellinen tiedekunta, jota täydennettiin muun muassa kasvatustieteilijöillä.

Itse ehdotan, että filosofinen tiedekunta perustettaisiin uudestaan. Latinisti Teivas Oksala totesi aikoinaan, että oikea paikka filosofeille olisi itsenäinen filosofikoulu Platonin Akatemian ja Aristoteleen Lykeionin tapaan. Erillisen filosofikoulun idea on kannatettava varsinkin siksi, että itsenäisessä korkeakoulussa filosofien pätevyyttä ja opinnäytteitä ei pakotettaisi arvioimaan vain *tieteellisin* kriteerein, kuten tiedeyliopistoissa, eikä *taiteellisin* kriteerein, kuten taidekorkeakouluissa, vaan arviointi tapahtuisi yksinomaan *filosofisin* kriteerein, niin kuin asiaan kuuluu. Mutta dekadentissa nyky-yliopistossa oma tiedekuntakin voisi riittää.

Suurin osa yliopistojemme tiedekunnista on ammattitiedekuntia: niistä valmistuu muun muassa lääkäreitä, insinöörejä, fyysikoita ja kemistejä. Heidän työmarkkinansa ovat valtaosin yliopistolaitoksen ulkopuolella myös silloin, kun tehtävät liittyvät tutkimukseen.[16] Melkeinpä kaikkien muiden tieteenalojen paitsi filosofian edustajilla on yhteiskunnassa ja yliopistossa runsaasti toimintaresursseja. Voidaan tehdä ylpeitä ”sijoittumisselvityksiä”. Piirretään pylväsdiagrammeja siitä, kuinka leveästi palkkahaitari venyy tulevaisuuteen. Olen tässä vetoomuksessa ehdottanut filosofian ammattitehtävien laajentamista yhteiskunnan eri sektoreille. Kuitenkin valtaosa filosofien toimintamahdollisuuksista liittyy tulevaisuudessakin nimenomaan akateemiseen tutkimukseen. Julkisen vallan pitäisikin ottaa suurempi vastuu siitä, että ainakin filosofiasta väitelleille taattaisiin mahdollisuus harjoittaa toimeaan yliopistolaitoksessa, kun muita työmarkkinoita ei toistaiseksi ole.

Pahinta on, että yhteiskunta itse on tekemässä korkeimmin koulutetuista jäsenistään kerjäläisiä. Suuri osa tutkijakunnasta onkin jo omassa itseymmärryksessään pelkkiä onnenonkijoita ja armopalojen pupettajia, joiden pankkitili huutaa hoosiannaa. Jos yhteiskunta kiistää suoritettujen tutkintojen arvon omassa piirissään, se kiistää

samalla itsensä.

Ehdotan, että Suomen yliopistoihin ja korkeakouluihin perustettaisiin 50 uutta filosofian dosentin ja professorin virkaa. Filosofian yhteyteen pitäisi perustaa lisäksi noin 150 tutkijan ja opettajan virkaa. Yliopistoihimme olisi luotava filosofisia tiedekuntia, jotka muodostettaisiin jo olemassa olevista filosofian laitoksista niitä laajentamalla ja täydentämällä. Vastaväitteet, joiden mukaan ”se ei ole mitenkään mahdollista”, osoittavat vain yhteiskunnallista valistumattomuutta. Syvimpänä lamavuonna 1994 Suomen hallitus teki päätöksen, jolla työvoimatoimistoihin perustettiin 200 uutta neuvontapsykologin tointa. Tarkoituksena oli suostutella ihmispoloisia ajattelemaan, ettei kurja työllisyystilanne olekaan ensisijaisesti taloudellinen ilmiö vaan jokin psyykkinen painajainen. Miksi asioita hoitamaan ei olisi voinut nimittää yhtä hyvin filosofeja? Vastaavia virkoja kaivattaisiin nyt akateemisen filosofian piiriin. Niiden ainoita oikeita sijoittamispaikkoja olisivat filosofian laitokset, sillä filosofian alkujuuri on yliopistossa, kun taas muiden alojen toteutumisyhteys on käytännön ammateissa: lakitieteen tuomioistuimissa, sosiaalitieteen sosiaalitoimistoissa ja kasvitieteen pelloilla ja puutarhoissa. Filosofia on erittäin pahoin aliedustettuna yliopistoissa.

Ehdotukseni filosofien toimintaedellytysten laajentamisesta on kohtuullinen. Erityistieteellisiä tiedekuntia syntyy koko ajan. Yliopistot rakentavat kiinteistöjä kymmenillä miljoonilla euroilla. Kaksisataa uutta filosofin virkaa maksaisi valtiolle vain noin 10 miljoonaa euroa vuodessa. Se on alle 0,03 prosenttia Suomen valtion budjetista ja puolen moottoritiekilometrin hinta. Filosofien virkavääristymää pitäisi korjata opetusministeriön ja yliopistojen yhteistyöllä niin, että professorinvirat saataisiin – paitsi nyt ylivoimaisesti edustettuja logiikan, tietoteorian ja tieteenfilosofian alueita varten – yhä enemmän myös metafysiikan, etiikan, uskonnonfilosofian, seksuaalisuuden filosofian, yhteiskuntafilosofian, nykyajan filosofian, politiikan filosofian, filosofian historian, kulttuurifilosofian ja ympäristöfilosofian tutkimusta ja opetusta varten.

Uusien filosofisten tiedekuntien ja virkojen perustaminen saattaisi yliopistomme vastaamaan korkeakoulujen organisaatioita myös kansainvälisesti. Useimmissa ulkomaisissa yliopistoissa filosofinen tiedekunta muodostaa kokonaan oman kerroksensa, ja sieltä löytyy professorin virka lähes jokaiselta filosofian alalta. Ehdottamallani ratkaisulla lievitettäisiin sitä yleistä vääryyttä, jonka mukaisesti tutkimusresurssimme ja toimeentulomme on jätetty täysin heitteille. Esittäisin filosofian hyväksi vielä lisääkin parannusehdotuksia, ellen olisi varma kollegojeni nimittämisestä virkoihin ohitseni.

Money-pula vs. money-Fest – Kuinka sokraattinen lainsuojattomuus lopetetaan?

Tavoistani suuresti poiketen en ole tässä kirjoituksessa esittänyt merkittäviä filosofisia sisältöargumentteja. Sen sijaan olen laatinut tiedepoliittisen manifestin, jolla tähtään filosofien aseman korjaamiseen yliopistoissa ja yhteiskunnassa. – Nyt prikaateissamme alkaa uusi aika! Esitän, että filosofian professorikunta ryhtyisi tämän tekstin ilmestymispäivänä toimenpiteisiin filosofiasta valmistuneiden aseman korjaamiseksi eikä lepää ennen kuin tulokset ovat käsillä.

Toinen vaihtoehto on, että olemassa olevat resurssit jaetaan tasan muuttamalla kaikki tutkimus-, opetus- ja professorinvirat määräaikaisiksi ja määrittelemällä kunkin kynnelle kykenevän hoito-osuudeksi yksi vuosi. Filosofian laitosten olisi kieltäydyttävä ottamasta uusia opiskelijoita, kunnes jonossa olevien tohtorien tutkimusrahoitusta koskeva ongelma on oikeudenmukaisesti ratkaistu. Opiskelijavalinnoista kieltäytyminen olisi myös opiskelijoiden oman edun mukaista. Neuvo, jonka tahdon uudelle filosofian opiskelijalle antaa, on seuraava. Viisauden rakkaudessasi sinä et sen syvällisyyttä vielä pitkään aikaan käsitä: Ota pääsi pois giljotiinin terän alta, kun vielä voit – filosofiaa opiskelemalla sinä kaivat itsellesi hautaa![17]

VIITTEET

1. Ks. Urho Kekkosen kokoelmateosta *Kirjeitä myllystäni*, osa 1 (1976, s. 304).
2. Elisabeth Rehn TV 1:n haastattelussa keväällä 1994.
3. *Ajatus* 29, s. 140–155.
4. Aiheesta lisää teoksessani *Filosofia räjähti, tulevaisuus palaa – Vähä katekismus filosofiselle anarkistille* (2005).
5. Ks. Matti Luoman keskustelupuheenvuoroa ”Filosofia on luovaa hulluutta” *Niin & Näin* -lehden numerossa 4/2000 (s. 3) ja Jarkko S. Tuusvuoren artikkelia ”Pioneerin haastattelu – Antti Mattila ja tarve filosofiaan” *Niin & Näin* -lehdessä 4/1999 (s. 8–13).
6. Friedrich Nietzsche teoksessaan *Iloinen tiede* (1989 [1882], s. 8).
7. Ks. esim. Lauri Rauhalan teosta *Humanistinen psykologia* (1990).
8. Ks. Aki-Mauri Huhtisen teosta *Sielun parantamisesta sielun hoitamiseen* (1996).
9. Ks. Lauri Rauhalan teosta *Ihmiskäsitys ihmistyössä* (2005).
10. Ks. esim. teoksiani *Minän rakentuminen ihmistieteissä* (1994), *Minä* (1995), *Rakkauden välittäjä* (1997), *Dialoginen filosofia* (2003) ja *Työttömän kuolema* (2005).
11. Ks. Herbert Marcusen teosta *Yksiulotteinen ihminen* (1969 [1964]) ja analyysiani sen merkityksestä nykyfilosofialle teoksessani *Dialoginen filosofia* (2003, s. 132–141).
12. Ks. teostani *Työttömän kuolema – Johdatus uuteen työyhteiskuntaan ja työn filosofiaan* (2005, s. 248).
13. Aiheesta ks. esim. filosofian ja elämänkatsomustiedon opettajien FETO ry:n Internet-sivua osoitteessa <http://www.feto.fi>.
14. *Helsingin Sanomat* 26.5.1997.
15. J. V. Snellmanin lausahdus on siteerattu Martti Haavion toimittamasta teoksesta *Ikuisia ajatuksia* (1926, s. 342).
16. Korkeakoulujen ulkopuolisen tutkimustoiminnan piirissä lasketaan työskentelevän tätä nykyä noin 70 000 suomalaista, mikä on kansainvälisesti vertaillen vähän.
17. Julkaistu alun perin *Niin & Näin* -lehdessä 1/2006.

KIRJALLISUUS

Haavio, Martti (toim.), *Ikuisia ajatuksia*. Porvoo: WSOY, 1926.

Hankamäki, Jukka, *Dialoginen filosofia – Teoria, metodi ja politiikka.* Helsinki: Yliopistopaino, 2003.

---, *Filosofia räjähti, tulevaisuus palaa – Vähä katekismus filosofiselle anarkistille*. Helsinki: Like, 2005.

---, *Minä – Minäfilosofioiden filosofiaa*. Helsinki: Yliopistopaino, 1995.

---, *Minän rakentuminen ihmistieteissä*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. 54. Tampere: Tampereen yliopisto, 1994.

---, *Rakkauden välittäjä – Kulttuurikritiikki ja eettisen ihmisen ideaali Simone Weilin ajattelussa*. Helsinki: Like, 1997.

---, *Työttömän kuolema – Johdatus uuteen työyhteiskuntaan ja työn filosofiaan*. Helsinki: Yliopistopaino, 2005.

Hintikka, Jaakko, ”Suomen filosofisen tutkimuksen tila ja tavoitteet”. Teoksessa: *Ajatus* 29, s. 140–155. Helsinki: Suomen Filosofinen Yhdistys, 1967.

Huhtinen, Aki, *Sielun parantamisesta sielun hoitamiseen*. Tampere: Taju, 1996.

Kekkonen, Urho, *Kirjeitä myllystäni, osa 1, 1956–1967*. Helsinki: Otava, 1976.

Luoma, Matti, ”Filosofia on luovaa hulluutta”. *Niin & Näin* 4/2000, s. 3.

Lönnrot, Elias, *Afhandling om finnarnes magiska medicin*. Helsingfors: Frenckell, 1832.

Nietzsche, Friedrich, *Iloinen tiede (”La gaya scienza”)*. Suom. J. A. Hollo, alkut. *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882. Helsinki: Otava, 1989.

Rauhala, Lauri, *Humanistinen psykologia*. Helsinki: Yliopistopaino, 1990.

---, *Ihmiskäsitys ihmistyössä*. Helsinki: Yliopistopaino, 2005.

Tuusvuori, Jarkko S., ”Pioneerin haastattelu – Antti Mattila ja tarve filosofiaan”. *Niin & Näin* 4/1999, s. 8–13.

Muut lähteet

Helsingin Sanomat, 1997.

III

SEKSIT

JA

POLITIIKKA

Alkibiades, Eros ja itsestä huolehtimisen taito

Filosofia minuuden rakentamisena

Friedrich Nietzsche kirjoitti vuonna 1886 Iloisen tieteensä *esipuheessa seuraavasti: "Itsensä säilyttämisen tahto ilmaisee hätätilaa, rajoitusta varsinaisessa elämän perusvietissä, joka tähtää* vallan avartamiseen *ja tätä tahtoessaan useinkin tekee kyseenalaiseksi ja uhraa itsesäilytyksen."*[1] *Niinpä myös itsen kehittämiseen ja minuuden rakentamiseen tähtäävä subjektilähtöinen filosofia on usein mielletty epäilyttäväksi egoismiksi. Mutta ihmisen itsesäilytys on voinut olla muutakin kuin vain tuota modernille ajattelulle ominaista taistelua eloonjäämisen tai itsensä uhraamisen puolesta. Se voi olla myös itsestä ja toisista ihmisistä huolehtimista.*

Kun Michel Foucault avasi Collège de Francen luentosarjansa vuonna 1981, hänen mielessään olivat platonisen mieskulttuurin suuntaviivat: "Tutkittaessa itsestä huolehtimista on luonteva lähtökohta Platonin dialogi *Alkibiades*. Siinä nousee esiin kolme kysymystä: itsestä huolehtimisen suhde politiikkaan, pedagogiaan ja itsen tuntemiseen."[2] Tärkeimpänä Foucault'n mainitsemista suhteista voidaan pitää itsen tuntemista, joka oli pohjana myös Sokrateen opetuksissa nuorelle Alkibiadeelle: "Rakas ystävä, usko minua ja usko Delfoin temppelin otsikkokirjoitusta: Tunne itsesi."[3] Suhteessaan Sokrateehen Alkibiades nähdään perimmältään samassa tehtävässä kuin Platonille läheinen Dion. Alkibiadeen tavoin myös hän oli opettajansa miespuolinen rakastettu, tosin rakastajan ja rakastetun roolien vaihtelu on ollut kiistanalaista jo dialogien kirjoittamisesta asti.

Vaikka Platon-korpuksen mukana kulkeneet Alkibiades-dialogit ovat epäperäisiä ja jälkimmäinen ajoittuu todennäköisesti Platonin jälkeiseen aikaan 300-luvulle eaa, ne kuvastavat hyvin sitä henkeä, jonka mukaisesti filosofiaa harjoitettiin Platonin Akatemiassa. Itsen tunteminen loi perustan sekä poliittiselle toiminnalle että kasvatukselle. Koska nämä olivat tärkeitä filosofian toteutumisyhteyksiä, kreikkalaiset arvostivat niitä yhtä paljon kuin filosofiaakin.

Alkibiades-dialogit on voitu laatia lähinnä harjoituskappaleiksi Akatemiaan pyrkiville oppilaille, ja sellaisina ne toistavat Platonin oppien peruspiirteitä. Mutta niiden kautta näkyvät myös Sokrateen ja Platonin jälkeiseen kauteen liittyvä filosofisen mielenlaadun uudelleenetsintä sekä filosofian menetelmien ja motiivien pohdinta. Dia-

logeista varhaisempi on nähtävästi ensimmäinen antiikin ajan teksti, jossa hahmoteltiin nimenomaista itsestä huolehtimisen teemaa.[4] Foucault'n vertaillessa Sokrateen opetuksia eräisiin myöhempiin stoalaista moraalia koskeviin teksteihin hänen johtopäätöksensä olivat perustavia tuolloin työn alla olleille *Seksuaalisuuden historian* jatko-osille.[5] Siirryttäessä platonisesta filosofiasta stoalaisuuteen oli ajattelussa tapahtunut filosofin vastuuta ja kasvatuksen tärkeyttä korostava muutos, kun "Alkibiades tajusi, että hänen täytyi huolehtia itsestään siinä määrin, kuin hän halusi kantaa huolta muista. Vasta myöhemmin keskeiseksi nousi itsestä huolehtiminen oman itsen vuoksi."[6]

Foucault'n käyttöön ottama "itsestä huolehtimisen" uudistermi *le souci de soi* ei siis viittaa mihinkään yksilöfilosofiseen tai hyötyajattelua tähdentävään aatesisältöön. Se tarkoittaa koko yhteisön hyvään tähtääviä viisauden rakastamisen menetelmiä, joiden kautta filosofian opettajat saattoivat ohjata nuoria oppilaitaan itsetuntemuksen ja muiden hyveiden kautta kelvollisiksi poliittiseen toimintaan ja valtion hallitsemiseen. Nämä olivat myös nuoren Alkibiadeen päämääriä.

Valtiomies ja filosofi

Ateenassa poikien kasvattaminen filosofeiksi aloitettiin ajoissa eli iässä, jolloin pojalle ei vielä kasvanut kova parta. Kun Alkibiades noin vuonna 435 eaa tuli Sokrateen piiriin, hän oli kuudentoista vuoden vanha.[7] Alkibiades oli varttunut Perikleen kodissa, ja syntyperänsä vuoksi hän edusti Ateenan yläluokkaa. Siksi ei ollut epäilystäkään siitä, etteikö tämä komeasta ulkonäöstään, verrattomasta lahjakkuudestaan ja suurenmoisesta kunnianhimostaan tunnettu nuori mies olisi kuulunut parhaiten juuri Sokrateen kaltaisen filosofin oppiin. Monen todistajan mukaan Alkibiades on historiallinen henkilö, ja hänestä kehittyi merkittävä poliitikko ja sotapäällikkö 400-luvun lopulla.[8] Sokrateen keskusteluissa hänen asemansa on kuitenkin ensisijassa havainnollistava ja esimerkinomainen.

Sokrateenkin ylistämien[9] kauneuden ja älykkyyden ohella loistavalahjaista Alkibiadesta vaivasi yksi merkittävä heikkous: hän oli vailla minkäänlaista moraalia. Alkibiadeen luontainen avomielisyys ja ennakkoluulottomuus olivat tehneet hänestä jo nuorena äärimmäisdemokraattien johtajan. Jouduttuaan epäsuosioon Ateenassa hän teki tilanteesta omat taktiset arvionsa ja hakeutui Ateenan valtion vihollisten puolelle toimien ensin spartalaisten ja myöhemmin persialaisten neuvonantajana.[10]

Relativistinen ja laskelmoiva ajattelu ei ollut suosiossa sen enempää Sokrateen piirissä kuin Ateenassa yleensäkään. Niinpä Alkibiades ei voinut välttyä häneen ja eräisiin sofisteihin kohdistetuilta syytöksiltä.

Häntä käytettiin muun muassa todistusaineistona siitä, kuinka arveluttavaa väkeä Sokrateen piiriin oli kuulunut.[11] Alkibiadeen epäilyttävää mainetta ilmentää sekin, että erästä Platonin ”Pitojen” kohtaa, jossa Alkibiades ylistää Sokrateen loistokkuutta mutta joka on Alkibiadeelle itselleen kielteinen, on voitu tulkita Platonin tietoisesti laatimaksi puolustukseksi, jonka tehtävä oli vain ”puhdistaa” Sokrateen mainetta.[12]

Myöhemmät poliittiset panoksensa Alkibiadeen onnistui antaa Ateenan kansanvallan ja imperialismin hyväksi, ja poliittisten seikkailujensa jälkeen hän johti menestyksekkäästi Ateenan merivoimia 410- ja 400-luvuilla.[13] Alkibiadeen impulsiivista luonnetta ilmentää paitsi ”Pidoissa” pidetyn puheen tietty vulgaarius, myös se, että vuonna 415 hänet pantiin syytteeseen Eleusiin mysteerien häpäisemisestä ja Hermes-patsaiden särkemisestä.[14] Vahingonteko olikin merkittävää, sillä Hermes tunnettiin paitsi jumalten sanansaattajana, myös ateenalaisten suojelijana. Hedelmällisyyttä symboloiden hänen patsaassaan oli kuvattuna valtavan kokoinen fallos.

Oli siis ilmeistä, ettei Sokrateella ollut muuta mainittavaa syytä rakastaa tätä nuorta korskeaa miestä kuin hänen katoava ulkoinen kauneutensa ja suuntaa vailla oleva älyllinen uteliaisuutensa. Koska hyveellisyys voi kuitenkin kasvaa vain ideoiden sisäisestä tuntemisesta, Alkibiades mitä soveliaimmin sulkeutui Sokrateen itsetuntemusteeman ja laajemmin ottaen itsestä huolehtimisen ihanteen piiriin. Olihan hallitsijan kyettävä huolehtimaan itsestään, jotta hän voi huolehtia muista. Jos hallitsijat edustavat valtion sielua ja itsestä huolehtiminen on sielusta huolehtimista, kuten Sokrates osoittaa,[15] niin itsestään huolta pitävä filosofi ja valtiomies parhaiten turvaa koko valtion oikeudenmukaisuuden.

Itsestä huolehtimisen ja sielun hoitamisen teemoihin liittyen Alkibiades-dialogit toistavat miniatyyrimuotoisesti Platonin keskeisiä oppeja sielun olemassaolosta,[16] hänen ideaoppinsa ja valtiofilosofiansa keskeiset piirteet sekä valtioruumisanalogian[17] mutta erityisesti myös sen, ettei Alkibiades ”tiennyt mitään”. Niinpä myöhäisempi Alkibiades-keskustelu päättyykin tilanteeseen, jossa jumalia rukoilemaan matkalla ollut Alkibiades seppelöi jumalien asemasta Sokrateen,[18] kun taas varhaisempi kirjoitus etenee sanoihin, joissa Sokrates ilmaisee pelkonsa, että Alkibiadeesta tulee ”kansan rakastaja” ja hän ajautuu viimein turmioon.[19] Tämäkin dialogi koskee nuorta Alkibiadesta, mutta se on laadittu vasta Sokrateen kuoleman aikoihin, ja siten ei ole yllättävää, että dialogi päättyy pessimistiseen tulevaisuudenkuvaan, jossa valtion voima osoittautuu lopulta sekä Sokratesta että Alkibiadesta vahvemmaksi.[20] Merkille pantavaa on Platonin epäluottamus demokratiaa kohtaan. Kansan suosion tavoittelemisen hän katsoi johtavan pelkkään kosiskeluun ja filosofisista hallitsemisihanteista tinkimiseen. Kenties juuri tätä tiedossa ollutta taustaa vasten Sokrates

kehottaa viisauden tiellään harhailevaa Alkibiadesta olemaan varovainen, jottei hän vahingossa ”rukoile itselleen suuria onnettomuuksia kun luulee rukoilevansa jotain hyvää”,[21] ja muistuttaa häntä vaikeudesta, ”voimmeko koskaan tietää, mikä taito tekee meidät itsemme paremmiksi, ellemme tiedä, mitä me itse olemme”.[22] Filosofikuninkaalla pitää siis olla vahva itsetuntemus ja itsetunto.

Lisäksi varhaisempi dialogi sisältää sekä alkuperäistekstiin kuuluvana että osittain myöhempänä lisäyksenään filosofista rakkaussuhdetta havainnollistavan vertauksen. Samaan tapaan kuin rakastajan silmä näkee rakastetun silmässä oman silmänsä peilikuvan tai oma silmämme peiliin katsoessaan tämän silmän itsensä, niin sielukin näkee sielua kohti kääntyessään sielun itsensä. Ja aivan kuten peilit usein ovat kirkkaampia ja puhtaampia kuin katsojansa, niin ovat sekä rakastetun herättämä kaipauksen tunne että sielun paras osa olemukseltaan jumalallista alkuperää.[23]

Itseen tai toiseuteen identifioituminen

Kreikkalaisen antiikin filosofiaan sisältyvällä itsestä huolehtimisen teemalla oli neljä tärkeää ulottuvuutta. Ensinnäkin se ohjasi filosofia huolehtimaan fyysisestä ja henkisestä kunnostaan sekä ruumiin että mielen harjoitusten avulla. Filosofin piti olla ulkomuodoiltaan sopusuhtainen ja kaunis, sillä ulkoista kauneutta ja huoliteltua ulkoasua pidettiin sisältä päin syntyvinä piirteinä ihmisen olemuksessa. Ne kertoivat ihmisen itsensä hallitsemisen taidoista ja hänen ajattelustaan. Sen sijaan spartalaiset ja barbaarit olivat ateenalaisten mielestä juuri sellaisia, jollaisina myös antiikkia ihaillut Nietzsche heitä myöhemmin piti: ”Tyypillinen rikollinen on ruma.”[24]

Toiseksi itsestä huolehtimisen kautta valottuu periaate, että voidakseen kantaa vastuuta muista ihmisistä ihmisen on kyettävä vastaamaan itsestään. Käsitys, että ”voidakseen rakastaa toista ihmistä ihmisen on rakastettava ensin itseään” muodostaa eräänlaisen vastakohdan apostoli Paavalin saarnaamalle itsestä luopumiselle. Kristillisissä länsimaissa pyrkimykset huolehtia omasta minästä onkin usein leimattu pelkäksi ”narsismiksi” ja arvotettu kielteisesti. Sen sijaan platonisen filosofian taustalla vaikutti käsitys, että pyrkimysten parantaa maailmaa pitäisi alkaa itsestä. Tämäntapaisen rakkauden olemuksen voi kiteyttää niin, että ”se, joka ei voi Platonin filosofiaa rakastaa, ei voi liioin itseäänkään rakastaa!”

Kolmanneksi, myös Alkibiadeen henkilökohtaiset elämänkäänteet valottavat itsestä huolehtimisen teemaa: ihmisen on luontevampaa asettaa poliittiset kysymyksensä minässä ja pohtia esimerkiksi sitä, mikä hänen sielulleen on hyväksi. Muussa tapauksessa seurauksena saattoi olla ajautuminen tuuliajolle, kansan mielipiteen johdatelta-

vaksi. Omaa mielipidettä muodostamatonta ja siitä kiinni pitämätöntä poliitikkoa ateenalaiset katsoivat karsaasti. Juuri tästä seurasi itsestä huolehtimisen neljäs ominaisuus: ihmisen oli tunnettava itsensä, päämääränsä ja taipumuksensa.

Edellä mainituista käytännön piirteistä syntyi antiikin ihmisihanteelle ominainen minuuden rakentamisen ihanne. Sitä voidaan kuvailla myös *itseen identifioitumisen* eli samastumisen suhteeksi, vaikka identiteetin käsitteellä ei tarkoitettukaan tuolloin ”itsetuntoa”, kuten modernilla ajalla. Sen sijaan Aristoteleelta peräisin oleva identiteetin käsite viittasi samuuteen eli ”itsensä kanssa sinut olemiseen”. Teemassa voidaan nähdä myös aineksia subliimista homoerotiikasta.

Homoseksuaalista rakkautta voidaankin nyt kuvailla eräänlaiseksi itseen identifioitumisen suhteeksi ja heteroseksuaalista rakkautta toiseuteen identifioitumiseksi. Itseen identifioitumisen ja toiseuteen identifioitumisen ero on pohjimmiltaan sama, joka vallitsee siinä, kun asetamme filosofiset kysymyksemme joko *minässä* eli ensimmäisen persoonan kysymyksinä tai *minästä* eli itsestämme kohteeksi nähtynä.

Ensin mainittu edustaa homoseksuaaliselle identiteettirakenteelle ominaista asennoitumista ja jälkimmäinen heteronomista eli toiseudenvaraista ja siinä mielessä heteroseksuaalista asennoitumista. Seksuaaliseen suuntautumiseen liittyvät erot ovat siis persoonallisissa elämänasenteissa vaikuttavia eroja, mikä tekee niistä myös ihmisten symboli- ja arvomaailmoihin ulottuvia eroavuuksia ihmisten koko maailmankuvassa. Kuten olen todistellut jo minuuden rakentumista käsittelevissä teoksissani, viimeksi mainittu reflektiivinen asennoituminen johtaa helposti kehäpäätelmiin ja inhimillisen minän hajoamiseen tarkastelijaksi ja kohteeksi (tai subjektiksi ja objektiksi), jotka näin ollen osoittautuvat minän asemasta omaksutun peruslähtökohdan tuotteiksi.[25] Edellä viitatussa valossa voidaan myös väittää, että samalla, kun ensimmäisen persoonan filosofiat muodostavat homoidentiteetin ympärille rakentuvan varsinaisen filosofian, osoittautuvat toiseudenvaraiseen heijasteluun perustuvat tieteelliset ajattelutavat puolestaan eräänlaiseksi ”heterotieteeksi”.

Filosofisesti katsoen kysymys toiseen ihmiseen samastumisesta oli antiikin ajattelulle vieras, ja hyveellisyyden toteuttaminen nähtiin nimenomaan vahvan minuuden rakentamisessa. Mutta kokonaan toiseuden merkitystä ei tuolloinkaan unohdettu, sillä minuuden rakentamista edisti filosofinen rakkaus tietoon. Viisautta puolestaan saattoi saavuttaa lähinnä dialogisen toiminnan kautta. Niinpä hyveen avulla tapahtuva sielun hoitaminen saattoi toteutua parhaiten kiinteässä ystävyyssuhteessa, jossa rakastajien sielut voivat yhtyä ja kosketella toisiaan vapaina aineellis-immanenteista kahleista. Koska sielut ovat samaa jumalallista alkuperää, ovat itsestä huolehtiminen ja toisista huolehtiminen perimmältään samoja asioita ja koituvat niin rakastettujen kuin rakastajienkin yhteiseksi iloksi.

Eettinen kasvatus

Itsestä huolehtimisella oli kreikkalaisessa filosofiassa myös eettinen ulottuvuutensa. Jos itsestä voidaan pitää huolta vain filosofian keinoin ja mikäli filosofian harjoittaminen käy päinsä vain suhteessa toisiin ihmisiin, myös itsestä tunnettava vastuu palautuu tapaan, jolla pidämme huolta toisista ihmisistä. Itsen ja toisen ihmisen ymmärtämisellä samaa alkuperää oleviksi asioiksi ei ollut antiikin kreikkalaisessa filosofiassa ainoastaan metafyysinen eli sielujen ykseyttä koskeva perustelu. Perustelut olivat myös yhteiskuntafilosofisia. Yksilöiden välille ei ensinkään piirretty sellaista terävää rajaa kuin modernina aikana. Toisaalta antiikin kreikkalaisessa ajattelussa ei vallinnut myöskään selkeää jakoa yksilöön ja yhteiskuntaan, ja niinpä filosofiakin oli olennaisesti sosiaalista toimintaa. Sen keskeinen motivoija oli jumalhahmo Eros. Erotiikalla tosin tarkoitettiin pitkälti eri asiaa kuin nykyajan länsimaissa, joissa erotiikka ja etiikka on vastakohtaistettu ja ajateltu, että ruumiin nautinnot ovat synneistä syvimpiä.

Antiikin Kreikassa Eroksen toiminta miellettiin eettiseksi. Taustalla vaikutti ajatus, että erotiikkakin on pohjimmiltaan huolenpitoa. Näin itsestä huolehtiminen ja toisista huolehtiminen lankesivat yhteen. Entä mitä merkitystä Eroksella oli eettisen yhteiselämän kannalta?

Samalla tavoin kuin on mahdotonta kuvitella Platonin dialogeja ilman filosofisen poikarakkauden merkityksiä, on vaikeaa ajatella Alkibiadeen ja Sokrateen suhdetta ilman Eros-jumalan vehkeilyjä. Alkibiadeen ja Sokrateen kesken vallitsi rakkaussuhde, mutta suhteen luonnetta on varjostanut Sokrateen harjoittama ironia ja se peräänantamaton kiusanteko, jonka mukaisesti hän vältteli vaihtamasta Alkibiadeen tarjoamaa rakkauden vaskea filosofin jalostamaan kultaan.[26] Olennaista on, ettei tämän kiduttavan rakkaussuhteen aloitteentekijä ollut missään tapauksessa Sokrates itse vaan aina vain Alkibiades, jonka asema oli ulkopuolisenkin havainnoitsijan silmin nähtynä huomiota herättävän kivulias.

Sokrates näyttää olleen tietoinen siitä, että tehokkaimpia keinoja rakastetun mielenkiinnon vangitsemiseen ja tilan valtaamiseen rakastetun sydämessä on vetäytyminen kanssakäymisestä. Tuskin mikään houkuttelee Eros-jumalaa paikalle herkemmin kuin pidättäytyminen kommunikaatiosta. Niinpä Sokrates selittää itsehillintänsä ja erään pitkällisen vaitiolonsa syitä viittaamalla filosofisen välittäjän asemaan, jonka jumalat olivat suoneet hänelle. Hän toteaa ”Alkibiades I” -dialogissa muun muassa näin:

> Taidatpa ihmetellä, Kleiniaan poika, että minä, joka ensimmäisenä rakastuin sinuun, olen nyt ainoana jäljellä, kun muut ovat jo

> jättäneet sinut, ja että muut ikävystymiseen asti vaivasivat sinua keskusteluillaan, mutta minä en ole puhunut sinulle vuosikausiin. Syy siihen ei ole ollut inhimillinen, vaan eräänlainen jumalallinen esto, jonka voimasta saat kuulla myöhemmin.[27]

Sokrates viittaa lauseessaan eräänlaiseen filosofinkutsumukseen, joka on estänyt häntä osallistumasta huvituksiin ja lemmenleikkeihin siinä mitassa, kuin niille olisi ollut tilaisuuksia. Hän näyttääkin asettaneen muut päämäärät edelle sekä omassa että sosiaalisessa elämässään ja ohjanneen tällä tavoin myös viinistä, tanssista ja kauniista musiikista pitäviä nuoria henkilökohtaiseen vastuunottoon.

Sokrateen kuvailemissa ”jumalallisissa estoissa” lienee ollut kyse samanlaisesta kääntymisestä sisäisen *daimonin* puoleen kuin Platonin ”Pidoista” tunnetussa kohdassa, jossa Sokrates juuttui pihamaalle painiskelemaan sisäisen äänensä kanssa.[28] Vaikka kuvauksessa voi nähdä pakkomielteenomaisiakin piirteitä, Sokrateen käyttäytyminen ei ilmaise niinkään kompulsiivisuutta kuin määrätietoista keskittyneisyyttä ja innostusta odotettavissa olevien filosofisten nautintojen johdosta.

Antiikin Kreikassa vallinneen käsityksen mukaan pojalle oli häpeäksi, jos hän ei nuoruusvuosinaan kelvannut jonkun miespuolisen rakastajan koulutettavaksi. Kauniin ulkonäkönsä vuoksi Alkibiades soveltui tähän tehtävään vaikeuksitta. Luonteenpiirteidensä osalta hänen voi väittää joutuneen havainnollistamaan myös filosofin tehtävien haasteellisuutta. Tärkein dialogi tältä kannalta on juuri ”Pidot”, jossa Alkibiades kuvataan eräänlaiseksi välitilan eksistentiksi eli mieheksi, jota eivät pidätelleet maalliset estot mutta jonka viisauden jano ei myöskään hävinnyt Sokrateen Diotimalta ammentamalle filosofisen rakkauden kaipaukselle. Tässä mielessä Alkibiades ja Eros lyöttäytyivät Sokrateen selän takana yhteen.

Alkibiadeen tappiosta Sokrateen edessä kertoo puolestaan Alkibiadeen oma todistus, jonka mukaan Sokrates torjui rakkauden pistoksesta humaltuneen Alkibiadeen lähentely-yritykset niin voimistelusalilla ja aterian jälkeen kuin rakastajien maatessa valon jo sammuttua vuoteella.[29] Ja vaikka Sokrateen onnistui töin ja tuskin välttää nämä Eros-jumalan kaikkein puoleensa vetävimmät houkutukset, hän ei tehnyt sitä minkään muun vuoksi kuin siksi, että tällä tavoin hän saattoi kutsua esiin Eros-daimoninsa yhä uudestaan ja todistaa kaiken kieltäymyksensä olevan sekä oppilaidensa että hänen itsensä parhaaksi.

Sokrateen antama esimerkki johdattaa kysymään, oliko itsestä huolehtimisen ihanteen tarkoituksena toimia jonkinlaisen itsehillinnän esikuvana. Kreikkalaiselle antiikille ominaisella *sofrosynen* käsitteellähän on yleensä tarkoitettu ”oikean mitan”, ”kohtuullisuuden” ja siten myös oman itsensä hillitsemisen periaatteita. Platonin opetuksissa

itsestä huolehtimisen ja *sofrosynen* välille ei kuitenkaan voitaisi piirtää yhtäläisyysmerkkejä. Myöskään Aristoteleen suosittelema kultaisen keskitien periaate ei viitannut mihinkään yksittäistekoon vaan elämän kokonaismittaan. Itsestä huolehtiminen ei ollut siis perimmältään oman itsen rajoittamista tai pidättäytymistä aisti-iloista. Sitä vastoin eroottisen viehätysvoiman katsottiin tarjoavan houkutuksen myös itsestä huolehtimiseen. Kun erotiikka miellettiin perimmältään myönteiseksi asiaksi – toisin kuin synnintuntoa potevana kristillisenä aikana – itsestä huolehtiminen saattoi tapahtua lihallisin ja seksuaalisin keinoin.

Niinpä Sokrateenkaan harjoittaman itsehillinnän motiivi ei ollut rakastelusta kieltäytymisessä vaan siinä eettis-pedagogisessa ja eroottisessa *jännitteessä*, jonka vallitessa Sokrateen oppilaat näyttivät entistäkin kiihottavammilta ja kannustivat jo lähes helisemässä olevaa Sokratesta yhä yltiöpäisempää lujaluonteisuutta vaativiin suorituksiin. Tällä tavoin filosofin kasvatustehtävää oli edelleen mahdollista toteuttaa.

Eroksen asema

Pidättyvyys, jota Sokrates osoitti miesten ja poikien välisiä lemmenleikkejä kohtaan, on ollut monien ihmettelyjen ja ihmeellisten tulkintojen aihe. Vaikka Platon todistaakin Sokrateen edustaneen suurta pidättyvyyttä suhteessa toisen miesten ja poikien tekemiin rakkaudenaloitteisiin, näiden rajoitusten tehtävä oli sama kuin kaikkien seksuaalisuutta koskevien kieltojen ja ehtojen: ne entisestään kiihottivat osapuolten seksuaalista intohimoa ja kiihdyttivät täyteen kattoonsa filosofian hullun kiihkon, aivan niin kuin Alkibiades todistaa.[30]

Ne vakavat esteet ja ennakkoehdot, joihin viittaamalla Platon värittää Sokrateen suhdetta oppilaittensa houkutuksiin, olivat siis Ateenan häikäisevimmän ja mielikuvitusta kiehtovimman filosofin taitava juoni, jolla viisauden rakastajien välille voitiin virittää keskustelujen vaatima eettis-eroottinen jännite. Tässä mielessä myös ”filosofian hullulla kiihkolla” oli yksinomaan myönteinen ja filosofisiin suorituksiin innostava merkitys.

Homoeroottisen kanssakäymisen vertauskuvaksi kohotettua platonista rakkautta on kuitenkin jatkuvasti tulkittu pelkästään henkiseksi ja aisti-ilot ulkopuolelleen sulkevaksi rakkaussuhteeksi. Vaikka miesten välisen rakkauden pääosa tuleekin omistaa filosofialle, platoninen rakkaus ei merkitse seksuaalikielteistä asennoitumista. Homoseksuaalista seurustelua koskevalla varautuneisuudella oli Platonin filosofiassa lähinnä yksi tehtävä: hän esitti rajoituksia miesten ja poikien väliselle seksille vain siltä varalta, ettei rakkaussuhteen filosofinen tarkoitus vääristy ja etteivät pojat, jotka ovat kauneudeltaan yli-

vertaisia, voisi käyttää miehiä hyväkseen. Niinpä Platon päätyi suosittamaan filosofista itsekuria rakastajien välisissä suhteissa. Koska tämän varautuneisuuden motiivi oli yksinomaan pragmaattinen ja rakkauden riskitekijöitä eliminoimaan pyrkivä, sen sisällössä ei ollut ilmaistuna mitään kielteistä homoseksuaalisuutta sinänsä kohtaan.

Siksi poikarakkauden aistillis-eroottinen toteuttaminen on platonisessa perinteessä täysin suositeltavaa, jos se ei merkitse tinkimistä viisauden, kauneuden ja hyveiden intellektuaalisesta rakastamisesta. Kuten platonisen perinteen kirvoittama rakkausrunous monipuolisesti osoittaa, filosofian aistillinen ja intellektuaalinen rakastaminen ovat sama asia.

Toisaalta varmaa on, että Platon kieltäytyi antamasta pelkän eroottisen intohimon vallassa tehdyille teoille mitään erityistä arvoa. Mutta sikäli kuin aistillisella rakkaudella saattoi olla myös filosofista merkitystä, rakkauden toteutumisyhteyden piti olla nimenomaan homoseksuaalinen. Myöhempien tulkintojen valossa syykin tähän on selvä. Vain samaa sukupuolta olevien rakastajien merkityskonstituutio on kokemuksellisesti sillä tavoin samanlainen, että ymmärtäminen, kaikki intellektuaaliset hyveet ja intersubjektiivisuus ovat mahdollisia toteuttaa. Vaikka homoeroottinen seurustelu ei yksin riitä eettispedagogisen suhteen toteuttamiseksi, miesten ja poikien välinen rakkaus on ideoiden rakastamisen välttämätön ehto, jota ilman viisauden harjoittaminen ei käy päinsä.

Mutta sama ei pätenyt miesten ja naisten väliseen seurusteluun, jolla katsottiin olevan vain lajinsäilytykseen tai omistamiseen liittyvä tehtävänsä ja josta kreikan kielessä käytettiin samaa nimitystä kuin eläinten parittelusta (*coitūs*). Lisäksi Platonin mainitsemat seksuaalisuuden näennäisrajoitukset pätevät todestakin otettuina vähintään yhtä vaikuttavasti heteroeroottiseen kuin homoseksuaaliseenkin seurusteluun. Mainitaanhan miehen ja naisen välinen suhde ensisijassa aineellis-immanentteja päämääriä tavoittelevaksi yhteenliittymäksi, jota motivoivat vain käytännölliset arvot. Niitä Platon ei kuitenkaan pitänyt sinänsä arvokkaina.

Eroksen merkityksestä yleensä voi sanoa sen, että Platonin kirjoituksia on miltei mahdotonta ymmärtää ilman eroottisen rakkauden tunnustamista. On vain harvoja dialogeja, joissa eroottinen rakkaus loistaa poissaolollaan. Eräs esimerkki on ”Parmenides”, joka on omistettu pelkästään tieto-opillisille järkeilyille.[31] Dialogin tietty hermeettisyys ja aporianomaisuus lienevätkin syitä siihen, miksi eräät myöhemmät lukijat ovat päätyneet pitämään sitä filosofisena pilana.[32] Joka tapauksessa selvää on, ettei Platonin värikylläistä ja tulkinnoille avointa draamatekstiä voida lukea samalla tavoin kuin lakikirjaa tai Kabbalaa.

Ystävyys

Syytä siihen, miksi Platonin ja kreikkalaisen antiikin filosofiaihanne, poikarakkaus ja sukupuolen sisäisen kulttuuriperinnön vaaliminen peittyivät heteroseksuaalisen arvouniversumin pyörteisiin, voidaan etsiä juutalais-kristillisestä ajatteluperinteestä. Oman sulkeutuneen asemansa vuoksi se on ollut läpikotaisin lajinsäilytysstrategisten päämäärien ohjelmoimaa. Kristilliseen kulttuuriin liittyivät henkisen elämän käytännölliset päämäärät, individualismi, hyötyajattelu ja kansainvälinen kapitalisoitumiskehitys. Michel Foucault tuskin on väärässä väittäessään, että filosofian homoeroottisen perinteen katkeaminen liittyi luonnollisten ystävyyssuhteiden harvinaistumiseen ja epäluottamuksen leviämiseen modernisoituvassa yhteiskunnassa. Hän tulkitsee tilannetta näin:

> Vuosisatojen ajan, antiikista lähtien, ystävyys on ollut hyvin tärkeä yhteiskunnallinen suhde, jonka suojissa miehillä oli tietty vapaus, eräänlainen valinta. Se oli samanaikaisesti myös hyvin voimakas tunneperäinen suhde. Uskon, että 1500- ja 1600-luvuilla tällainen ystävyys katosi, ainakin maskuliinisessa yhteiskunnassa. Eräs olettamukseni on, että homoseksuaalisuus, seksi miesten kesken, tuli ongelmaksi 1700-luvulla. [...] Uskoakseni syynä sen yhteiskunnalliseen ongelmallisuuteen oli, että ystävyys oli kadonnut. Niin kauan kuin ystävyys oli tärkeätä ja yhteiskunnallisesti hyväksyttyä, kukaan ei piitannut siitä, että miehet rakastelivat keskenään. Ei ollut merkitystä, rakastelivatko he vai eivät. Mutta kun ystävyys katosi kulttuurisesti hyväksyttynä suhteena, syntyi ongelma: ”Mitähän miehet puuhaavat keskenään?” Olen varma, että ystävyyden katoaminen yhteiskunnallisena suhteena ja homoseksuaalisuuden julistaminen yhteiskunnalliseksi, poliittiseksi ja lääketieteelliseksi ongelmaksi ovat yhtä ja samaa prosessia.[33]

Kreikkalaisen antiikin filosofiassa itsestä huolehtimisen ajatus liittyi läheisesti ystävyyteen. Nykyisenä aikana, jolloin toiseen ihmiseen luottamista pidetään merkkinä vain lapsellisuudesta tai itsepetoksesta, ystävyyssuhteitakin nimitetään ”sosiaaliseksi pääomaksi”. Juuri pääoman käsitteessä kiteytyvät esineellisyys, hyötyajattelu ja tunteiden rationalisoiminen. Tosiasiassa ystävyyskään ei ole vain ”tunne”, jollaiseksi se on nähty kontrastien ja analyysien kautta: *erotuksena* järjestä. Antiikin kreikkalaisessa filosofiassa ystävyys oli samantapainen elämänkäytäntö kuin rakkaus tai huolenpito, eikä sitä pitäisi nykyäänkään typistää psykologiseksi ominaisuudeksi tai biokemiaksi.

Filosofian kutistuminen akateemisiksi riiteiksi ja valtasuhteiksi

nykyaikana johtuu filosofian elävän ytimen eli ystävyyden ja poikarakkauden laiminlyömisestä tieteellisissä käytännöissä. Oma käsitykseni on, että maamme opetusviranomaiset pitivät myös filosofian kouluopetusta pitkään kiellettynä lähinnä sen vuoksi, että näin välteltiin kertomasta heteronormistoon manipuloitaville nuorille sitä, kuinka kiinteästi viisauden, hyveen ja tiedon harjoittaminen liittyi nimenomaan homoeroottiseen elämäntapaan ja sen mukaiseen symboliuniversumiin ja arvomaailmaan. Koska aisti-iloiset antiikin filosofiat ovat kulttuuripiirimme keskeisainesta, kyse oli kristillisen ja klassisen perinteen kilpajuoksusta, joka Keski-Euroopan katolisissa maissa oli jo ratkaistu uskonnon eduksi perustelemalla filosofian opetus vain kristillisen perinteen tärkeydellä.

Toisaalta ei ole epäilystä, etteikö Foucault'n maalailemasta tilanteesta ole edetty monien vaihtoehtofilosofioitten, vähemmistötutkimusten ja erilaisten genealogioitten kautta johonkin uuteen – eli palattu sopivalla tavalla vanhaan. Selvää kuitenkin on, ettei tieteenhistoriallisen rekonstruktiotyön keinoin ole voitu päästä edes lähelle sitä filosofista kokonaismerkitysyhteyttä, jossa spirituaalinen rakkausseikkailu oli mahdollista elää todeksi, vaan nämä yritykset ovat jääneet pelkiksi harjoitelmiksi.

Tämä johtuu siitä, että eettis-pedagoginen perinne, jossa viisaus siirtyi suoraan oppineelta oppilaalle, on elämisen hallinnollistuessa katkennut. Itsestä ja toisista huolehtimisen ideaalin kannalta asian voi sanoa myös niin, että on harvinaista, jos yhteisömme aikuiset ovat aidosti kiinnostuneita nuorten ihmisten elämästä ja kokemusmaailmasta – siis muutoinkin kuin vain siinä teknis-sosiaalisessa tai hallinnallisessa tarkoituksessa, josta heterokoulujen ammattikasvattajat ja urheiluvalmentajat ovat antaneet huonoja esimerkkejä.

Sen sijaan Sokrates oli filosofi, joka asetti itsensä alttiiksi pohtiessaan nuorten elämänkysymyksiä niissä yhteyksissä, joissa ne ensi kertaa tulivat hänen oppilaitaan vastaan. Tältä kannalta on selvää, ettei myöskään erotiikan ja seksuaalisuuden merkityksiä ollut syytä välttää. Kun Sokrates ohjasi oppilaikseen hakeutuneita nuoria oivaltamaan jotain uutta ja avartavaa heidän oman elämänsä luonteesta, hän voitti heidän luottamuksensa ikuisiksi ajoiksi. Nykyajan tekstejä ja tulkintoja osuvammin ja optimistisemmin tätä Eros-jumalan herättämää itsestä ja toisista huolehtimisen ajatusta kuvaavat Sokrateen sanat nuorelle Alkibiadeelle: ”Minun rakkautenihan on kuin haikara. Se on ensin hautonut sinussa siivilleen nousevan rakkauden, ja nyt se on vuorostaan sinun rakkautesi hoivattavana.”[34]

VIITTEET

1. Friedrich Nietzsche *Iloisessa tieteessään* (1989 [1886], s. 198–199, ajatelma 349).
2. Foucault 1989, s. 150.
3. Platon, ”Alkibiades I”, 124b.
4. Emt., 128a.
5. Foucault 1984b, s. 58.
6. Foucault 1989, s. 150.
7. Plutarkhos historiassaan noin vuodelta 115 (s. 11).
8. Ks. esim. Ksenofonin (s. 15–17), Plutarkhoksen (s. 1–115) ja Thukydideen (s. 349–398 ja 440–440) teoksia.
9. Platon, ”Alkibiades I”, 104a.
10. Taeger 1925, s. 43.
11. Thesleff 1989, s. 30.
12. Platon, ”Pidot”, 212d–213b, *ad nota*.
13. Forde 1989, s. 158.
14. Ellis 1989, s. 72.
15. Platon, ”Alkibiades I”, 132c.
16. Emt., 130a.
17. Emt., 128a–; Alkibiades II, 147a.
18. Platon, ”Alkibiades II”, 151a–b.
19. Platon, ”Alkibiades I”, 132a.
20. Emt., 135e.
21. Platon, ”Alkibiades II”, 138c.
22. Platon, ”Alkibiades I”, 129a.
23. Emt., 133a–c, *ad nota*.
24. Friedrich Nietzsche teoksessaan *Epäjumalten hämärä* (1995 [1888], s. 17).
25. Ks. teoksiani *Minä* (1995) ja *Minän rakentuminen ihmistieteissä* (1994).
26. Platon, ”Pidot”, 219a.
27. Platon, ”Alkibiades I”, 103a.
28. Platon, ”Pidot”, 175a–b.
29. Platon, ”Pidot”, 217a–219e.
30. Platon, ”Pidot”, 218b.
31. Platon, ”Parmenides”, 134a–b.
32. Emt., 137c–166c, *ad nota*.
33. Foucault 1984a, s. 35. Kohta esiintyy myös Didier Eribonin Foucault-elämäkerrassa (1993, s. 377).
34. Platon, ”Alkibiades I”, 135e. Artikkelin alkuperäisversio on julkaistu *Rakkaudesta filosofiaan* -teoksessa vuonna 1999.

KIRJALLISUUS

Ellis, Walter M., *Alcibiades*. London: Routledge, 1989.

Eribon, Didier, *Michel Foucault*. Suom. Päivi Järvinen et al., alkut. *Michel Foucault*, 1991. Tampere: Vastapaino, 1993.

Forde, Steven, *The Ambition to Rule – Alcibiades and the Politics of Imperialism in Thucydides*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

Foucault, Michel, ”Homosexuality, drugs and the use of pleasure”. *The Advocate* 7.8.1984, Interviewed 1982 by Bob Gallagher and Alexander Wilson, s. 32–36. 1984 (a).

---, *Histoire de la sexualité, vol. 3 – Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984 (b).

---, *Résumés des cours au Collège de France. 1970–1982*. Paris: Julliard, 1989.

Hankamäki, Jukka, *Minä – Minäfilosofioiden filosofiaa*. Helsinki: Yliopistopaino, 1995.

---, *Minän rakentuminen ihmistieteissä*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. 54. Tampere: Tampereen yliopisto, 1994.

Ksenofon, ”Muistelmia”. Teoksessa: Ksenofon, *Sokrates*, s. 7–159. Suom. Pentti Saarikoski, alkut. noin v. 399–360 eaa. Helsinki: Otava, 1960.

Nietzsche, Friedrich, *Epäjumalten hämärä, eli, miten vasaralla filosofoidaan*. Suom. Markku Saarinen, alkut. *Götzen-Dämmerung*, 1888. Helsinki: Unio Mystica, 1995.

---, *Iloinen tiede (”La gaya scienza”)*. Suom. J. A. Hollo, alkut. *Die fröhliche Wissenschaft*, 1886. Helsinki: Otava, 1989.

Platon, ”Alkibiades I”. Suom. A. M. Anttila. Platon, *Teokset*. Osa 7. Helsinki: Otava, 1990.

---, ”Alkibiades II”. Suom. A. M. Anttila. Platon, *Teokset*. Osa 7. Helsinki: Otava, 1990.

---, ”Parmenides”. Suom. A. M. Anttila. Platon, *Teokset*. Osa 3. Helsinki: Otava, 1979.

---, ”Pidot”. Suom. Marianna Tyni. Platon, *Teokset*. Osa 3. Helsinki: Otava, 1979.

Plutarkhos [Plutarchus Chaeronensis], ”Alcibiades and Coriolanus; Lysander and Sulla”. In: *Plutarch's Lives in Eleven Volumes*, vol. 4, s. 1–115, alkut. noin v. 115. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1959.

Taeger, Fritz, *Alkibiades*. Stuttgart: Gotha, 1925.

Thesleff, Holger, *Platon*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava, 1989.

Thukydides, *Peloponnesolaissota*. Osa 2. Suom. J. A. Hollo, alkut. noin v. 411–400 eaa. Helsinki: WSOY, 1964.

Platon ja poikarakkaus

Idealismi aistinautintona

Sukupuolieron filosofiaa on tehty ja tutkittu hämmästyttävän harvoin miesten näkökulmasta. Useimmiten yritykset ovat menneet myttyyn, sillä platonisen mieskulttuurin aitoja jälkeläisiä vaikuttaa ammattifilosofien keskuudessa vähän. Tässä artikkelissa koetan osoittaa, kuinka sukupuolisuuden filosofioista voidaan sanoa lähes kaikki tarpeellinen tutkimalla Platonin ajattelua. Toiminkin seuraavassa miesten välisen rakkauskäsityksen asianajajana ja homoseksuaalien salaliiton todisteena, valmennan platonista identiteettiä ja pohdin, miksi feminismi, naturalismi ja pragmatismi ovat seksuaalipoliittisesti oikeaoppisen tieteen kotijumalia.

Kuvataiteiden, musiikin ja kirjallisuuden lisäksi ei tarvitse tuntea montakaan niin sanotun henkisen kulttuurin harjoittajaa voidakseen kysyä, mitä filosofiakin olisi ilman homoseksuaaleja. Samaa sukupuolta olevien ihmisten yhteisestä merkityskonstituutiosta nähtävästi johtuu, että esteettisen ja älyllisen elämän projektit toteutuvat parhaiten saman sukupuolen sisällä. Siksi ei ole ihme, että hyveen, tiedon ja viisauden rakastajat ovat aikojen alusta asti valinneet myös käytännöllisen elämänsä toteutumisyhteydeksi nimenomaan homoseksuaalisen rakkaussuhteen.

Meidän aikakautemme filosofisina poikarakastajina on tunnettu parhaiten Ludwig Wittgenstein, Michel Foucault, Roland Barthes ja Giorgio Agamben, joista viimeksi mainittu on yhdistellyt ajattelussaan sekä homoseksuaalisia että uskonnollisia teemoja. Mallin ja ansaitun esikuvan tälle filosofisen rakkauselämän muodolle on antanut kuitenkin Platon. Miesten välinen rakkaus on ollut siinä määrin suosittua aisti-iloisesta antiikista uudelle ajalle asti, että sen valossa voi ahkerasti siteerattu maininta filosofian historiasta ”pelkkinä alaviittauksina Platoniin” tuntua jälleen hyvin punnitulta. Platonin filosofia on tulvillaan maailman kauneimpia homoseksuaalisen rakkauselämän kuvauksia. Miesten välinen rakkaus tihkuu hänen estetiikkansa, etiikkansa ja yliaistillisen tieto-oppinsa läpi niin, että platonisen filosofian voidaan väittää olevan ymmärrettävissä vain, jos sen huomataan perustuvan homoseksuaaliselle arvo-, merkitys- ja symboliuniversumille. Tätä filosofiassa luontaisesti kukoistavaa miesten välistä rakkautta onkin eräiden myöhempien tieteenharjoittajien toimesta nimitetty filosofisen perinteen ”homoloogisuudeksi” (*hom[m]ologue*),[1] mihin on aina-

kin mieskulttuurin näkökulmasta syytä suhtautua yksinomaan kiitoksella.

Vaikka kunnia tieteellisen ja filosofisen perinteemme patriarkaalisuudesta kuuluu ainakin osittain juuri Platonille, joskus joutuu hämmästymään, kuinka *erilaisen* vertailukohdan Platonin oma filosofia muodostaa nykyajan filosofioille ja tavoille ymmärtää häntä itseään. Eräällä tavalla tämä johtuu kulttuurien eroavuuksista. Platonin ajattelussa kasvatus perustettiin pederastiaan eli poikien ja heitä vanhempien miesten rakkauteen. Miesten välinen seurustelu ja sukupuolinen kanssakäyminen loivat pohjan koko valtiolliselle elämälle: yhteiskunnallinen järjestys, kauneusarvot, politiikka ja seuraelämä olivat homoseksuaalisen arvomaailman mukaisia. Sen vuoksi on kiintoisaa kysyä, miten tämä sokraattisen rakkauselämän muoto elää ja voi keskuudessamme nykyisin. Kuinka platonisen rakkauden esikuva ymmärretään yhteiskunnassa ja yliopistossa? Mitä merkitystä Platonin filosofialla voi olla pohdittaessa nykyaikaisten sukupuolisuuden filosofioitten asettamia haasteita ja johtopäätöksiä?

Ideaoppi homoseksuaalisen merkityskonstituution kuvana

Platon tunnetaan parhaiten niin sanotusta ideaopistaan, joka edusti hänen kannanottoaan olevaisen luonnetta koskeviin pohdintoihin. Koska ideat edustavat samalla myös käsitteellistä todellisuutta, hänen idealismiaan voidaan pitää eräänlaisena merkityksenteoriana, luonnoksena siitä, minkälaisia kielen merkitykset ovat ja miten ne syntyvät. Platon esitti ajatuksensa Sokrateen keskustelujen pohjalta ylös kirjaamissaan dialogeissa, ja Sokrates puolestaan rohkeni esittää kantansa erilaisten hengetärten, kuten Diotima-nimisen papittaren suulla,[2] joten yksiselitteisiä sen enempää Platonin kuin Sokrateenkaan näkemykset eivät ole. Mutta Platonin dialogeja lukemalla voi päästä hänen ajatustensa jäljille.

Varhaisfilosofiassaan Platon jakoi todellisuuden kahtia: toisaalta ideoiden maailmaan, jota koskee varsinainen tieto, ja toisaalta aistimaailmaan, josta ei voida saada varmaa tietoa vaan jota koskee ainoastaan *doksa* (δοξα) eli luulot, arvaukset ja epämääräiset kuvitelmat. Syynä tähän jakoon olivat Sokrateen päätelmät olevaisen luonteesta. Voimme kuvailla havaintojamme monin eri attribuutein, eli voimme kertoa, minkälaisia ne mielestämme ovat – tai voimme nimittää havaintojemme kohteita esimerkiksi tuoleiksi tai pöydiksi. Mutta voidaksemme määritellä sen, mitä tuoli ja pöytä sinänsä ovat, meidän olisi ensin tunnettava tuota oliota vastaava idea (εἶδος, ἰδέα), jonka perusteella kyseinen esine on tunnistettavissa siksi itsekseen. Näin ollen tarvitsemme kyseistä objektia vastaavan idean. Sen on edellettävä havaintojamme, sillä Platonin mukaan nimeäminen on mahdollista

vasta idean tuntemisen jälkeen. Koska nimeämisessä on kyse kielellisestä toimituksesta, idea on usein samastettu käsitteeseen. Nimeämisessä käsite yhdistetään sitä vastaavaan objektiin tai asiaan. Tämä on johdattanut monia myöhempiä kielifilosofeja ajattelemaan merkityksenteorioista idealistisesti ja katsomaan, että kieliteoreettisen idealismin pitää olla kokemuksellisen aineksen poissulkevaa: käsitteen on edellettävä havaintoa, ja vasta käsitteellisen analyysin tuloksena kokemuksemme ja havaintomme voivat saada merkityksen. Usein nämä filosofit ajattelevat, että olevaisen olemassaoloa koskeva kannanotto voidaan kokonaan sulkea pois ja keskittyä pelkkään kieliteoriaan. Tämä käsityskanta lukitsee merkitykset pelkän käsitteellisen ajattelun alueelle ja on omiaan pitämään yllä todellisuuden kahtiajakoa, joka on myöhemmin tunnettu kartesiolaisena dualismina.

Myös Platonin todistukset sielun olemassaolosta noudattivat hänen varhaiskauden ideaoppinsa piirteitä: koska emme ole voineet saada yleisiä ideoita aistitodellisuudesta, jossa vallitsee vain sattumanvaraisten ja keskenään erilaisten objektien tai tapahtumien virta, on yleisten ideoiden pitänyt juontua mieleemme ideoiden todellisuudesta. Niinpä kykymme ja kaipauksemme ideoiden valtakuntaan on todiste sielun olemassaolon jatkumisesta ajallisen olemisen yli.[3] Tässä metafyysisessä ajattelutavassa ei ole sinänsä mitään arvostelemista, ja Platonin transsendentalismi sopiikin yhteen hänen vanhemmalla iällä omaksumansa ykseysajattelun kanssa.

Keskikauden filosofiassaan kohtaamiensa ideaopin vastaväitteiden tuloksena Platon päätyi ajattelemaan, että voidakseen liittyä aistilliseen todellisuuteen ideoiden on oltava ”eläviä”, toisin sanoen ideoiden ja aistimaailman on vastattava toisiaan. Esimerkiksi tuolin ja pöydän ideaa pitää yhdistää huonekalun idea. Huonekalun ja muiden objektien idean ja yhtäpitävyyden puolestaan selittää niitä korkeampitasoinen esineen idea, ja ideoiden yleisyyden kasvaessa tavoitetaan hierarkkisesti korkeimmalla tasolla kaikista ideoista yleispätevin, eli Hyvän idea. Ongelmaksi jäi, miten selittää yhdenmukaisuuden toteamisen mahdollistama *samanlaisuuden* idea.

Jotta ideoiden ja aistimaailman välinen yhteys voitaisiin selittää, Platon päätyi ajattelemaan, että koko todellisuus muodostuu perimmältään yhdestä ja ainoasta Hyvän ideasta ja että juuri Hyvän idea luovuttaa koko todellisuudelle olemassaolon emanaatiossa, jota on myös kuvailtu hyvän idean ylitsevuotavuudeksi.[4] Hieman samalla tavoin Anselm Canterburyläinen (1033–1109) ajatteli ontologisessa jumalatodistuksessaan, että ollessaan täydellinen Jumala on omassa olemassaolossaankin täydellinen ja siksi vahvasti olemassa. Jumalan olemassaolosta saa olemassaolonsa myös maailma, joka Jumalan oli luotava, sillä täydelliseen olentoon sisältyy luomisen potentiaali, eikä hyvä Jumala voi olla luomatta. Sekä Platonin että Anselmin ajatukset ovat syvästi metafyysisiä, ja on vaikea sanoa, miksi täydellinen olento

ei olisi voinut toteuttaa kaikkivaltiuttaan niin, että hän olisi yksinkertaisesti kieltäytynyt luomasta tätä ”mahdollisimman monia ristiriitaisia asiaintiloja yhteen sovittavaa” maailmaa.

Vaikka Platon joutui peräytymään alkuperäisestä idealismistaan ja dualismistaan Aristoteleen esittämän kritiikin vuoksi, hänen metafyysinen ideaoppinsa jäi voimaan aistikokemukselle myönnytyksiä tekevänä muunnelmana. Esimerkiksi kauneuden ideasta Platon päätyi ajattelemaan, että kauneuden idea saa ilmaisunsa kauniiden nuorten miesten vartaloissa. Platonin idealismi on usein tullut tulkituksi homoerotiikan sublimaatioksi, mutta pelkän sublimaatioteorian ei voi sanoa valaisevan kovinkaan syvällisesti sitä, mikä merkitys homoseksuaalisuudella loppujen lopuksi oli Platonin ajattelun osana ja kuinka se motivoi Platonin systemaattisia pyrkimyksiä.

Kuten jo edellä totesin, Platonin myöhäisfilosofia altistui myös aistikokemuksen haasteille hänen joutuessaan tinkimään varhaisfilosofiansa dualistisesta ehdottomuudesta. Mikä siis oli hänen idealisminsa merkityksenteoreettinen asema, ja miten Platonin oppi ideoista ja niitä vastaavista merkityksistä suhteutuu hänen käsityksiinsä miesten välisestä seksistä ja poikarakkaudesta?

Tulkitsen Platonia niin, että samaa sukupuolta olevien ihmisten rakkaudella ja kanssakäymisellä oli Platonin ideaopissa tärkeä asema ja että mitään Platonin ajattelun puolta ei voida ymmärtää ottamatta huomioon sitä elämänyhteyttä, jossa hän halusi ideoiden tavoittelua eli filosofiaa harjoitettavan. Tässä mielessä hänen ajatuksiaan voidaan valaista edellä mainitulla homoloogisuuden käsitteellä. Kyseessä on ranskan kielen sanoista *homme* (ihminen, mies), *homo* (sama) ja *homologue* (yhtäpitävä, vastaava) johdettu sana, jossa samaa sukupuolta olevien ihmisten yhteinen merkityskonstituutio, homoseksuaalisuus ja järki vetävät yhtä köyttä. Sillä viitataan sukupuolen sisäiseen merkityskonstituutioon eli tapaan, jolla merkitykset valikoituvat keskenään samoiksi samaa sukupuolta olevien ihmisten välillä. Onkin usein sanottu, että filosofiaa, tiedettä ja taiteita leimaa teoreettinen intressi, joka on ominainen samaa sukupuolta olevien ihmisten tietoon ja sivistykseen tähtääville hankkeille.

Kyseisen Platon-tulkinnan voi tiivistää niin, että samaa sukupuolta olevat ihmiset voivat ymmärtää toisiaan paremmin kuin eri sukupuolta olevat, sillä samaa sukupuolta olevien ihmisten merkitykset ovat tulleet opituiksi samoiksi samanlaisten kokemusten kautta. Tiede ja filosofia puolestaan ovat merkitysten projekteja, joiden piirissä tavoitellaan tuota yleispätevää ja teoreettista tietoa. Niinpä tiedettä ja filosofiaa leimaavat vahvasti homoerotiikka ja homoseksuaalisuus, vaikka pelkkään idealismiin pitäytyvät merkityksenteoriat ja kielifilosofiat ovatkin pyrkineet kieltämään sen omista ideologisista ja kristillisen dualismin ylläpitoon keskittyvistä syistään. Tuloksena on ollut ”heterotiedettä”.

Oman tulkintani mukaisesti ajateltaessa merkityksenteoreettista arkeologiaa harjoitetaan purkamalla merkitysten pyramidia sen kivijalasta päin, eli kokemuksesta, mutta kyseinen Platon-tulkinta ei silti merkitse hyvästijättöä Platonin alkuperäiselle idealismille. Sen sijaan kyseinen tulkintatyö merkitsee yhden hänen arvoituksensa ratkaisemista. Esittämäni Platon-tulkinta on tietenkin yhtä antelias tyttöjen väliselle rakkaudelle kuin poikarakkaudellekin. Sen vuoksi ei ole ihme, että edustamaani ajattelua on vahvistettu myös radikaalin feminismin taholta, jonka piirissä on pyritty kartoittamaan tieteen ja filosofian patriarkaalisia ja matriarkaalisia perinteitä. Jos siis Platonilla oli oma unelmavaltionsa, jollaisena toimi homomiesten filosofinen yhteisö, oli myös lesboilla oleva oma Lesboksensa eli paratiisisaarensa, jossa filosofiaa saattoi harjoittaa vapaana heteroseksuaalisen elämäntavan käytännöllisistä kahleista.

Teoreettisella intressillä ja sen mukaisella elämällä onkin ollut vahva asema länsimaisen tieteen ja filosofian ihanteena, mutta tämän ihanteen toteuttaminen on usein jätetty puolitiehen. Filosofian luonteenomaisin toteutumisyhteys olisi poikien ja heitä viisaampien miesten rakkaudessa, mutta kulttuurimme on edellä mainitun käytännöllisperäisen motivaatiorakenteensa vuoksi arvottanut sen synniksi ja asettanut kieltojensa vartijaksi kristillisen moraalinormiston.

Tämän ideologisen kieltokulttuurin ja sen tuottaman kulttuurifilosofisen estoisuuden myöhempiä toteuttajia on ollut pelkkään kielen analysoimiseen keskittyvä idealistinen filosofiaperinne, joka on sulkenut silmänsä Platonin ajatteluun sisältyvältä erotiikalta ja hänen homoseksuaalisilta ihanteiltaan. Entä millaista homoeroottisesti motivoitunut filosofia antiikin Kreikassa oli, ja millaista se voisi edelleen olla? Minkälaisia olivat Platonin ajatukset poikarakkaudesta, ja millainen filosofiakäsitys niiden kautta ilmaistiin?

Platonin Eros on seksuaalinen

Platonin teoksia tutkittaessa on Eroksen (Ἔρως) innoittama aistillinen rakkaus usein pyritty erottamaan henkisempänä pidetystä *agapē*-rakkaudesta (ἀγάπη). Eräiksi esimerkeiksi homoeroottisen rakkauden kieltely-yrityksistä kelpaavat ruotsalaisen Andreas Nygrenin esittämät tulkinnat, joiden mukaan Jeesuksen rakkaus opetuslapsiinsa oli välttämättä epäseksuaalista,[5] sekä suomalaisen Juhani Pietarisen Platon-kannat, joiden mukaan ”homoseksuaaliselle seurustelulle asetetaan rajoituksia”[6] ja joissa platoniselle rakkaudelle annetaan korostetun heteroseksistinen tulkinta.[7] Yrittämällä irrottaa aistillista rakkautta *agapē*-rakkaudesta Nygren halusi kiistää Uuden testamentin teksteissä esiintyneet viittaukset Jeesuksen homoseksuaalisuuteen. Yli 700-sivuisen teoksen puolustuksellisuus onkin tässä suhteessa edelleen

hämmästyttävää, ja siksi on perusteltua kumota muutama väärinkäsitys.

Homoseksuaalisuuden käsitteen käyttäminen on sekä Jeesuksen että Platonin elämästä puhuttaessa tietenkin epähistoriallista, sillä antiikin aikoina käsitettä 'homoseksuaalisuus' ei tunnettu lainkaan. Oikeudenmukaisempaa olisi puhua ainoastaan rakkaudesta tai Michel Foucault'n tavoin ruumiin nautinnoista.[8] Mutta Platonin dialogien moniselitteisyyttä ja alttiutta erilaisille tulkinnoille on koetettu myös käyttää hyväksi yrittämällä kiistää Platonin filosofiasta miesten välisten suhteiden seksuaalisuus ja haluamalla tehdä hänestä eräänlainen homojen vastaisen rintaman keulahahmo. Kuvaa tästä antaa se, että platonisen rakkauden nimeä on käytetty kuvaamaan nimenomaan epäseksuaalista rakastumista. Toisaalta puhetta Platonin poikarakkaudesta on vaikeuttanut myös se, että kyseiseen termiin on käsitteen sisällön vastaisesti kytketty ajatus pedofiliasta, jota platonisen poikarakkauden ihanne ei ole. Kyseisen vääristelyn kautta onkin pyritty kyseenalaistamaan Platonin filosofian moraali ja hänen yleinen homoerotiikkansa, kun homoseksuaalisuuden periaatteellisille vastustajille on tarjoutunut retorinen argumentti koko homoseksuaalisen elämäntavan ja arvomaailman kompromettoimiseen.

Esimerkin tutkimuseettisesti välinpitämättömästä suhtautumisesta tarjoaa jo heteroseksuaalisuuden ja homoseksuaalisuuden käsitteiden reflektoimaton käyttö. Ei voida sanoa, kuten Pietarinen, että Platon olisi suhtautunut "kielteisesti homoseksuaalisuuteen", sillä Platon ei puhunut sen enempää homo- kuin heteroseksuaalisuudestakaan. Kumpikin käsite on itse asiassa 1860-luvulta periytyvä kreikkalais-latinalainen johdos, jossa kreikan kielen sana *homoios* (ὅμοιος, 'sama') tai *heteros* (ἕτερος, 'eri') yhdistettiin latinan kielen "sukupuolta" tarkoittavaan sanaan *sexus*. Kun Platonin Erosta on myöhemmin jaettu heteroseksuaaliseen, homoseksuaaliseen ja homoeroottiseen käyttäytyiseen, on samalla luokiteltu Platonin rakkauskonseptiota tavalla, joka antaa harhaanjohtavan kuvan siitä, miten Platon ja hänen aikalaisensa ajattelivat.

Vakavampi ongelma näiden käsitteiden käyttämisessä on, että ne ylikorostavat seksuaalisuutta asiassa, joka kattaa ihmisen koko persoonallisuuden. Toisaalta myös homoseksuaalisuudesta puhuminen on nykyaikana perusteltua, sillä kyseistä käsitettä tarvitaan Platonin filosofian vaietun ja pois selitetyn puolen selkeään esille saattamiseen. Mikäli siis näitä modernilta ajalta peräisin olevia käsitteitä käytetään, niiden kuvaileva luonne on selvitettävä, kuten edellä. Lisäksi on huomattava, että Platonin ajan homoerotiikkaan liittyi *myönteinen* arvovaraus. Lähes kaikki Platon-tutkijat ja kreikkalaisen antiikin tuntijat todistavat, että seksuaalinen kontakti sisältyi sekä miesten väliseen rakkauteen että miesten ja heitä nuorempien poikien väliseen suhteeseen.[9] Miesten seksuaalisuus poikarakkaus mukaan lukien ei

edustanut sellaista vaihtoehto- tai vastakulttuuria, jollaiseksi se arvotetaan nykyajan yhteiskunnissa, vaan se nousi yhteisön kannattamien perusarvojen pohjalta ja tuki niitä.

Nykyajan näkökulmasta homoseksuaalisuuden käsite sopiikin sen kuvailemiseen, kuinka seksuaalisia miesten väliset ystävyyssuhteet olivat. Sen sijaan papit ja piispat ovat usein sokeroineet sanansa painottamalla näennäisen vapaamielisesti ja epäsovinnaisesti Eroksen eroottisuutta, mutta jo seuraavassa lauseessa he ovat toimineet niin kuin kristilliset kansanedustajat ja kiistäneet kaiken kuin laupiaat lampaat. Myös Juhani Pietarinen kirjoittaa Platon-teoksessaan, että ”miesten keskinäinen seurustelu edustaa vain yhtä, joskin tärkeää *eroksen* tapaa ilmentää voimaansa – kuitenkin niin, että seksuaalinen kanssakäyminen suljetaan silloin pois.”[10]

Kirjoittaja, joka osoittaa kaiken tyylitietoisen eleganssinsa sulkemalla jotakin tällä tavoin ”pois”, ei varmaan ole tullut ajatelleeksi, mitä eroottisuudesta jää jäljelle, jos siitä noin vain ”poistetaan” sukupuolinen kanssakäyminen. Sama naulitseva linja jatkuu todistelulla, jossa Pietarinen on etsinyt tukea Platonin jo sinänsä konservatiivisena pidetystä vanhuudentekstistä ”Valtiosta”. Kohtaan 403b viitaten hän yltyy väittämään, että juuri tässä nimenomaisessa kohdassa ”miesten keskinäisen seksuaalisuuden sulkeminen rakkauden ulkopuolelle”[11] jollakin tavoin muka ”sanotaan suoraan”.[12]

Totuus lienee se, ettei Platon sano dialogeissaan mitään Pietarisen kuvailemalla tavalla ”suoraan”. Oikeudenmukainen tapa tulkita Platonia olisi myöntää hänen tekstiensä moniselitteisyys tai moniaineksisuus ja ymmärtää hänen yksittäiset tekstikohtansa eri tyylikeinoin tehostettuina ja draamallisin jännittein kerrottuina kirjoittajan intentioina hermeneuttisesti: osana koko kulttuurille ja tekstikorpukselle ominaista perusnäkemystä. Ne eräät varaukset, joita Platon liitti miesten seksuaaliseen kanssakäymiseen, lähinnä vain todistavat, kuinka kiinteästi homoseksuaalisuus kuului miesten yhteiselämään ja miten intohimoisia nämä suhteet omasta voimastaan olivat.

Kuten Dover ja Lilja toteavat, tämä ei koske vain miesten rakkaussuhteita, vaan myös poikien keskinäiset ystävyyssuhteet olivat usein erittäin kiihkeitä seksuaalisuhteita.[13] Tunnetuin esimerkki siveästä pidättyvyydestä on tietenkin Sokrates, joka nukkui saman peiton alla rakastettunsa Alkibiadeen kanssa mutta ei reagoinut tämän seksuaalisiin houkutusyrityksiin.[14] Alkibiadeen hämmästys puolestaan antaa ymmärtää, että *normaalitapauksessa näin ei olisi ollut*.[15]

Platon suhtautuikin suosittavasti sekä pederastisiin että miesten välisiin seksuaalisuhteisiin, mutta hän kehotti noudattamaan niiden suhteen *kohtuutta*. Kohtuullisuus (*sofrosyne* [σωφροσύνη]) puolestaan oli eräs kreikkalaisen kulttuurin perushyveistä. Tässä valossa seksuaalisuutta koskevat ”kiellot ja rajoitukset” ovat ymmärrettävissä *näennäisrajoituksiksi*, joiden asettaminen todisti päinvastaisen asiaintilan

olleen yleinen normi. Myös retorisiksi ja kirjallisiksi keinoiksi ymmärrettyinä niiden tehtävä oli sama kuin kaikkien seksuaalisuutta koskevien ehtojen ja varausten: ne vain lisäsivät osapuolten kiinnostusta ja innostivat heitä filosofisiin suorituksiin. Platonin huolta kohtuullisuuden noudattamisesta kuvaakin argumentti, että pojat eivät voisi käyttää heidän kauneudestaan lumoutuneita miehiä hyväkseen.[16] Jos eettis-pedagogisen tehtävän toteuttamisessa onnistuttiin, oli Platonin mielestä oikein, että osapuolet saivat palkinnoksi myös seksuaalisen tyydytyksen:

> Kun sitten sellainen pari löytyy, missä kummallakin on oikea asenne ja missä rakastaja on valmis tekemään rakastettunsa puolesta mitä tahansa, jos tämä vain hyväksyy hänet, ja poika puolestaan halukas palvelemaan millä tahansa hyväksyttävällä tavalla sellaista miestä, joka tekee hänet viisaaksi ja hyväksi, ja kun toinen kykenee opastamaan järkevyyteen ja muuhun hyveellisyyteen ja toinen puolestaan tuntee opin ja viisauden tarvetta, silloin ja vain silloin, kun kaksi tällaista ihmistä yhdistää asenteensa, käy mahdolliseksi se, että rakastetun on kaunista ja oikein suostua rakastajan tahtoon.[17]

Näin perustetulle sukupuolisuhteelle antoi arvon ja merkityksen se, että rakkaus oli suunnattu palvelemaan ihmisen henkisiä päämääriä. Siten homoseksuaalinen kanssakäyminen muodosti filosofian aidoimman ja kokonaisvaltaisimman toteutumisyhteyden. Modernilta kannalta katsoen homoseksuaalinen yhteenkuuluvuuden tunne ilmentää edellä viitattua saman sukupuolen yhteistä kehollista merkityskonstituutiota, vaikka eräät nykyaikaiset merkityksenteoriat ovat kaikin keinoin pyrkineet kiistämään kokemusperäisen merkitysten muodostumisen. Tällaisella defensiivisyydellä on syynsä yrityksessä peitellä tieteen ja filosofian olemukseen sisältyvää homososiaalisuutta, homoeroottisuutta, homoseksuaalisuutta ja merkitysten projektiemme kaikenkattavaa homoloogisuutta.

Rakkauden eri päämäärien eroihin viitaten Platon kuvailee homoseksuaalisen ja heteroseksuaalisen rakkauden eroa taivaallisen ja tavallisen rakkauden käsitteillä.[18] Taivaallinen rakkaus on homoseksuaalista, sillä siihen liittyvät teoreettiset ja henkiset motiivit, joille seksuaalinen kanssakäyminen on alistettua. Tavallinen rakkaus puolestaan on miehen ja naisen välistä, ja siihen kuuluu teoreettisten päämäärien alistaminen käytännöllisille. Valinnanvaraa filosofisen ja tavanomaisen elämän välillä kuvaa se, etteivät erot Platonin "taivaalliseksi" arvottaman homoseksuaalisen rakkauden ja "tavallisen" rakkaussuhteen välillä olleet sellaisia olemuseroja, joiden kautta nykyajan naturalisoiva ihmiskuva lähestyy sukupuolikäyttäytymistä. Jo se, miten eri tavoin kuin nykyään Platonin ajan ihmiset tekivät suku-

puoliset valintansa, osoittaa, kuinka *normatiivinen* sukupuolisen käyttäytymisen perusta lopultakin on.

Tällöin seksuaalisen intressiperustan valitsemisella ei tarkoiteta sitä, että ihminen *ei* olisi alun perin homo tai hetero, vaan sitä, että *toteuttaakseen* itseään homona tai heterona ihmisen on joka tapauksessa valittava, kuinka hän elää todeksi seksuaalista olemustaan ja kuinka hän valintojensa kautta luo itsensä ja koko persoonansa. Ihminenhän voi olla seksuaalinen vasta hyväksyttyään itsensä ja luodessaan omaa persoonaansa tekojensa kautta. Tässä mielessä homoseksuaalinen elämäntapa oli ja on edelleen ihmisen persoonallisen vapauden ja filosofisuuden legitimoiva arvovalinta sekä yhteiskuntapoliittinen kannanotto.

Seksit selviksi: oliko filosofien kuningas piilohetero?

Me tutkimme Platonia kolmannella vuosituhannella. Tässä postmodernissa identiteettien hyrskeessä on jännittävää katsoa, millainen asema sukupuolisuudelle lankesi Platonin oman ajan todellisuudessa. Platon ei sulkenut yhteiskunnallisesti hyväksytyn seksuaalisuuden piiristä pois mitään vaihtoehtoa, mutta totuus on, että myös klassisen kauden Kreikassa kaikkea seksuaalisuutta lähestyttiin *sekä* myönteisin *että* kielteisin termein. Toisaalta se oli jumalallista ja hyvää kiihottuneisuutta (*afrodisia* [Ἀφροδίσια], ja toisaalta siihen liitettiin myös häpeän tunteita (*aiskhrologia* [αισχρόλογία]), eivätkä kulttuurimme eroa toisistaan tässä suhteessa kovin paljon. Ihmisen katsottiin voivan rakastua kumpaan sukupuoleen tahansa, eikä platonisessa ajatusmallissa erotettu homo-, hetero- tai bi-identiteetillä varustettuja yksilöitä.

Platonin ajan Kreikassa miesten välinen rakkaus ja seksuaalisuus olivat ensi sijassa eettisiä ja pedagogisia ilmiöitä, ja niinpä homoseksuaalisten tunteiden julkista osoittamista suvaittiin itse asiassa paremmin kuin miehen ja naisen näyttäytymistä keskenään yleisellä paikalla.[19] Tämä ei tietenkään johtunut pelkästään homoseksuaalisuuden filosofisesta arvosta, vaan myös siitä tosiasiasta, että sukupuolet oli kreikkalaisessa käytännössä erotettu pitkälti omiin elämänpiireihinsä. Miesten toimintakenttää edusti *pólis* (πόλις) eli valtio, kun taas naisten valtapiirinä toimi *oikos* (οἶκος), kotitalous.[20] Eikä Platon miehen ja naisen suhteitakaan kieltänyt, mutta heteroseksuaalisuuden ilmaukset olivat sallittuja yksinomaan suljetuissa sisätiloissa, kuten kotona, ja sukupuoliyhdyntään eri sukupuolta olevien kesken tuli vaivautua vain valtion säätämässä lajinsäilytystarkoituksessa.

Kuten Platon itse todistaa,[21] miehen ja naisen välisellä seksillä ei ollut tämän lisäksi mitään erityistä arvoa. Se vastasi lähinnä pölynimurointia tai television katselua, kun taas homoseksuaalinen kanssakäyminen arvotettiin ihanteeksi, jonka ympärille koko yhteiskunta ja

ihmisten sosiaalinen arvostus rakentuivat. Tämä liittyy myös siihen, että antiikin Kreikassa ei tunnettu homoseksuaalisuuden käsitettä: elämä oli kerta kaikkiaan niin homoseksuaalista, että se ei yksinkertaisesti erottunut homoseksuaaliseksi, kun sille ei voitu tunnistaa kilpailukykyisiä vaihtoehtoja. Toisaalta homoseksuaalisuus ei koskaan ollut *pelkkää* homoseksuaalisuutta, koska homoseksuaalisuudesta sai voimansa myös kaikki muu, mikä yhteiskunnassa oli homoseksuaalista.

Homoseksuaalisuus koetaan jo niin kiinteäksi osaksi omaakin kulttuuriamme, että raivokkaimmat homojen vastustajat katsovat parhaakseen paeta tai siirtää idiosynkrasioitaan muiden yhteisöjen piiriin löytääkseen edes joitain sellaisia homovastaisuuden aineksia, joita he pitävät ”kehittymättömiksi” arvottamilleen kulttuureille ominaisina. Tätä häiriökäyttäytymistä ovat harjoittaneet niin kristityt kuin monet psykologitkin, minkä seurauksena Platonin nimeä on käytetty paljon väärin. Platonisen rakkauden epäerotisoiminen on lähtöisin juuri psykoanalyyttisten myytintutkijoiden kynästä. Heille yltiöpäinen heteroseksismi on ollut agraarisen vihan väline ja paperille jäänyt jälki alkeellista itseterapiaa. He ovat koettaneet kääntää asiaa niin päin, että heidän mielestään heterosuhteista tutut mustasukkaisuus ja omistamisen halu olivatkin muka miesten välisen rakkauden pääasiallisia motiiveja.

Esimerkiksi kelpaa vaikkapa seuraava Juhani Pietarisen Platon-teoksesta poimittu lause, josta voin uskoa vain sen ensimmäiset sanat: ”Homoseksuaalinen suhde toi rakastajalle kunniaa mutta merkitsi nöyryytystä toiselle osapuolelle, koska mies joutuu siinä ’naisen asemaan’ sekä sukupuoliaktissa että seurustelussa ymmärrettynä laajemminkin.”[22] Tuontapaiset näkemykset ilmentänevät heteromiesten tyypillisiä käsityksiä omista heterosuhteistaan. ”Naisen asema” sinänsä ymmärretään ikään kuin automaattisesti alistetuksi, ja mies hyväksytään tuon repression lähteeksi. Samalla myös homoseksuaalisten suhteiden olemus halutaan kyseenalaistaa yhdistämällä heteroseksuaalisen valtakulttuurin mukainen roolijako koskemaan homosuhteita. Tosiasiassa heteroiden keskinäisillä hierarkioilla ei ole vastaavuutta homojen eikä lesbojen elämänkäytännöissä, ja nainenhan on aina ”naisen asemassa”.

Ajateltaessa edellä kuvattujen stereotypioiden mukaisesti onkin syyllistytty eräänlaiseen luulotautisuuteen, sillä sen mukaan homoseksuaalisuuteen liitettiin ”naisellisia ominaisuuksia”. Jos saman menisi sanomaan jollekin Tomin miehelle, saattaisi mielipiteen lausuja olla vaarassa! Näkemys homojen feminiinisyydestä ja homoseksuaalisen suuntautumisen kohdistumisesta ”naisellisiin” piirteisiin lähinnä paljastaa, kuinka ulalla siten ajatteleva henkilö on (ula = uutta loogista ajattelua). Kyllä asiat ovat niin, että homoseksuaalinen suhde on jo pelkkänä käsitteellisenä suhteenakin mahdollinen vain, kun

sukupuolinen kiinnostus viittaa *samaan sukupuoleen*. Sukupuolisten ominaisuuksien sekoittamiseen perustuva ajattelutapa on siis yhtä epäjohdonmukaista kuin sukupuolieron kiistävä postmodernistinen filosofia. Eräiden sukupuolieron kiistävien nykyfilosofioiden vastaisesti voidaan sanoa, että myös seksiä voi olla olemassa vain, kun on olemassa kiinteä fenotyyppinen sukupuoli, johon sukupuoliset kokemukset viittaavat. Ilman jakoa miehiin ja naisiin ei olisi sen enempää hetero- kuin homoseksiäkään, ja myös Platonille kaksiarvoinen sukupuolijako oli sukupuolielämän edellytys ja ontologinen tosiasia.

Totta on, että sukupuolten tasa-arvo ei kiinnostanut kovin paljon Platonia eikä sapfisen rakkauden edustajia,[23] eikä myöskään modernin feministin tulisi pitää vihollisenaan hänen parjaamaansa ”miestä” vaan heteroseksuaalista valtakulttuuria, jonka ideologia on onnistunut hautaamaan alleen filosofian ja homoerotiikan välisen spiritualiteetin.

Kun filosofiassa lausutaan ”olen nainen”, olisi siis muistettava, että nykyisen naisemansipaation pyrkimykset ovat tarpeellisia lähinnä heteroseksuaalisen valtakulttuurin *sisällä*, jossa joudutaan harjoittamaan sukupuolten yhteensovittamista. Sen sijaan homojen ja lesbojen elämässä harvoin esiintyy sellaisia ristiriitoja, joiden tuloksena kodin, työelämän tai vapaa-ajan aktiviteetit olisi jouduttu järjestelemään sukupuolen perusteella: joko vain naisille tyypitellyksi hellan vieressä heilumiseksi tai miehille ominaiseksi auton korjaamiseksi. Myös *gay*-emansipaatio on aina vaatinut ihmisten tasa-arvoa, koska emme halua olla muita parempia. – Emmekä väitä olevamme filosofeja siksi, että olemme homoseksuaaleja, mutta homoja olemme, koska haluamme harjoittaa oikeata filosofiaa.

Homoseksi arvotettiin maskuliiniseksi

Vaikka Platonin ajattelusta voidaan löytää aineksia myös sukupuoli-*roolien* rikkomiseen, jako kahteen sukupuoleen oli hänen filosofiansa keskeinen edellytys. ”Faidon”-dialogissa Platon selittää, miksi ihmiset ovat sukupuoliselta suuntautumiseltaan erilaisia. Episodi vahvistaa ensinnäkin sen, että miesten välinen seksuaalisuus arvotettiin maskuliiniseksi; ovathan rakastajat samaa miehistä alkuperää. Toiseksi, naisellisuus ja androgyynisyys liitettiin lähinnä heteroseksuaaliseen kanssakäymiseen. Kolmanneksi, valtiollinen järjestys rakentui homoseksuaalisille arvoille. Neljänneksi, heteroseksuaalisuutta suvaittiin ja siihen jouduttiin kehottamaan vain lajinsäilytystarkoituksessa, ja aivan viimeistä riviä myöten sitaatissa on lausuttu kirkas totuus:

> Jokainen meistä on siis vain ihmisen puolikas ja olemme yhdestä kahdeksi halkaistuja kuin kampelat ja kukin etsii alinomaa toista puoltaan. Ne miehet, jotka on lohkaistu siitä kokonaisuudesta,

> jota ennen sanottiin miesnaiseksi, rakastavat naisia, ja monet avionrikkojat kuuluvat siihen lajiin. Tällaiset naiset puolestaan ovat miehiinmeneviä ja uskottomia. Ne naiset taas jotka ovat olleet osa naista, eivät niinkään välitä miehistä, vaan enemmänkin toisista naisista. Juuri tästä lajista ovat naisia rakastavat naiset peräisin. Miespuolisista kokonaisuuksista lohkaistut viimein hakeutuvat miesten luo, ja koska he ovat osia miehestä, he jo poikaiässä rakastavat miehiä ja makaavat mielellään näiden kanssa ja pitävät siitä, että miehet syleilevät heitä. Tällaiset ovat poikien ja nuorukaisten parhaita, koska heissä on eniten miestä. [...] Parhaiten tämä näkyy siinä, että vain tällaiset nuoret siirtyvät vartuttuaan valtiolliseen elämään. Miehiksi kasvettuaan he rakastavat poikia ja heiltä puuttuu luontainen kiinnostus avioliittoa ja lasten siittämistä kohtaan. He suostuvat tähän vain siksi, että laki sitä vaatii. Heille riittäisi saada elää naimattomina yhdessä niiden kanssa, joita he rakastavat.[24]

Kiintoisaa on, että tällaisessa suhteessa kasvatetut pojat siirtyivät aikuisiksi vartuttuaan nimenomaan valtiolliseen elämään, joka arvotettiin korkeimmanasteiseksi statukseksi yhteiskunnallisessa hierarkiassa. Heistä oli tuleva todellisia filosofikuninkaita toisin kuin tässä nykyisessä työelämäksi kutsuttavassa alistusrakenteessa, jossa meidät pakotetaan palvelemaan heteroseksuaalista tarpeentyydytystä. Naturalistisille heteroarvoille rakennetun yhteiskunnan panttivangeiksi jouduttuaan monet homot luovuttavat ja hakeutuvat nykyisin suorittaviin ammatteihin, kuten partureiksi, puotipuksuiksi, köksäapulaisiksi tai lakimiehiksi, joiden tehtävien hoitamisessa ei tarvita aivoja.

Mutta Platonin aikana kaikki oli toisin. Miehisen rakastajan (*erastēs* [ἐραστής]) tavoite oli rakastettujen (*erōmenos* [ἐρώμενος]) kasvattaminen *póliksen* täysivaltaisiksi jäseniksi (*agōgē* [ἀγωγή]) ja heidän henkisen hyveellisyytensä (*aretē* [ἀρετή]) maksimointi. On todisteita siitä, että miehisen rakkauden ulkopuolelle jääminen arvotettiin sosiaalisen häpeän aiheeksi.[25] Homoseksuaalisuus ei siis ollut ainoastaan *hyväksyttyä* sellaisella kerjuun kautta aikaansaadulla tavalla, jota se on nykyisin, vaan miesten välinen seksuaalisuus oli kaikissa muodoissaan *suositeltava* osa sosiaalista elämää. Se sai oikeutuksensa siitä, että jumalatkin sitä harjoittivat. Tämä osoittaa, kuinka olemusajattelusta vapaata sukupuolinen käyttäytyminen lopultakin on.

Miesten välinen rakkaus on yliaistillista

Sen lisäksi, että miesten välinen rakkaus muodosti filosofian kannalta suositeltavan poikkeuksen luonnon järjestyksestä ja oli jo siinä mielessä ”yliluonnollista”, tämä rakkauden laji oli supernaturalististа

myös yliaistillisten päämääriensä vuoksi. Vaikka homoseksuaalisuus on tietenkin aina myös aistillista, merkityksenteoreettisen ykseyskokemuksen kautta siihen liittyi transsendentaalisten ehtojen eli aistikyvyn ylittämistä. Juuri tämä liittää Platonin rakkausfilosofiaa hänen ideaoppiinsa, ja kyse on tällöin transsendenttien ideoiden näkemisestä.

Tärkeimmän kuvauksensa Eros-jumalan luonteesta Platon antoi jo Sokrateen ”Pidoissa” esittämässään Diotima-puheessa. Toisen valaisevan kuvauksen miesten välisen rakkauden luonteesta Platon on kirjannut Sokrateen puheeseen Faidrokselle. Tarkalleen ottaen kyseessä on taaskin Sokrateen siteeraama puhe, jonka hän on lainannut – tällä kertaa eräältä kauniilta pojalta. Puheensa alun Sokrates omistaa tuttuun tapaansa ideoiden maailman kuvaamiselle. Selvitettyään tapaa, jonka mukaisesti sielun olemus toteutuu ideoiden eräänlaisena kantajana ajallisuuden ja iäisyyden välillä Sokrates luettelee rakkauden tunteen herättämiä ”hulluuden” lajeja. Tällöin kyse ei ole kuitenkaan pelkkää outoa käyttäytymistä vaarallisemmista hulluuden lajeista, ja Sokrates toteaakin, että ”[…] suurin hyvä tulee meidän osaksemme juuri hulluuden välityksellä, sellaisen hulluuden joka on jumalten lahja.”[26] Sokrateen tarkoittama hulluus oli nimenomaan jumalten virittämää innostusta eli *maniaa* (μᾰνῐ́ᾱ),[27] ja sen mukaista lahjakkuutta kutsutaan Sokrateen mukaan ”maaniseksi taidoksi”.[28]

”Faidros”-dialogissa Sokrates vertaa ideoiden tavoittelua siivekkään parivaljakon ja ajomiehen yhdistettyyn voimaan. Ajomies eli sielun järkevä osa ohjaa tällöin hevosia, joista toinen on hyvä ja kunnollinen ja toinen sen vastakohta. Tämä kuvastaa ajomiehen vaikeaa tehtävää ja rakkauden eri intressien ristiriitaisuutta. Ihmisen sielu joutuu maailmassa ollessaan seikkailemaan eräänlaisessa taivaan ja maan välisessä jumalallisessa näytelmässä, jossa hän joutuu kohtaamaan niin oman ruumiillisuutensa kuin demonienkin eteen tuomia oikkuja. Platonin kosmologinen näkemys maailman olemuksesta ja synnystä muistuttaa läheisesti hindulaisuuteen liittyvää jälleensyntymisen ja ikuisen kiertokulun ajatusta, ja ilmeisesti Platonin näkemykset ovat myös jonkin verran velkaa idästä säteilleelle valolle. Maailmaan synnyttyään ihmisellä on edessään ohdakkeinen tie, jonka päätepisteessä on jälleensyntymisen lakkaaminen ja sielun pääseminen takaisin jumalalliseen alkuyhteyteen. Platon lausuu asian näin:

> Sielu ei kymmeneentuhanteen vuoteen palaa sinne mistä se on lähtöisin; sillä noin kauan aikaa kuluu, ennen kuin se saa siivet, poikkeuksena ne jotka ovat vilpittömästi harrastaneet filosofiaa tai filosofisesti harrastaneet nuorukaisia. Nämä saavat siivet kolmannessa tuhatvuotiskierrossa, jos ovat kolme kertaa peräkkäin valinneet saman elämän, ja pääsevät pois kolmantenatuhantena vuotena. Muut joutuvat tuomiolle päätettyään ensimmäisen elämänsä. Tuomituista toiset joutuvat maanalaisiin rangaistuspaik-

> koihin kärsimään rangaistustaan, toiset taas muutetaan oikeuden päätöksellä niin kevyiksi että he nousevat taivaaseen, johonkin missä he elävät elämää jonka ovat ihmisen hahmossa eläessään ansainneet.[29]

Tässä ”Faidroksen” kohdassa on lausuttuna sama ajatus kuin Platonin myöhäisteoksessa ”Valtiossa”, ja oletettavasti myös ”maan ympäri ja maan alla”[30] vaeltavat hahmot ovat samoja kuin ”Valtion” seitsemännen kirjan luolavertauksessa mainitut vangit. Sen sijaan luolasta pois tuleminen ja auringonvalon näkeminen edellyttävät rakkauden harjoittamista oppineesti. Aivan niin kuin homoseksuaaliset yksilöt eivät synnytä eivätkä siitä jälkeläisiäkään, kyseisten ihmisten ei tarvitse enää reinkarnoitua maailmaan, vaan he ovat ikään kuin vaelluksensa loppusuoralla, josta avautuu portti iäisyyteen. Ideoiden katseleminen edellyttää homoseksuaalisen rakkauden toteuttamista filosofisella tavalla. Kasvattaakseen siivet sielun olisi siis rakastettava kauneutta itseään eikä sen vaillinaisia kuvajaisia. Niidenkin kanssa on luonnollisesti tultava toimeen, mutta etusija on annettava kauneuden ideaan kohdistuvalle eli teoreettisen intressin mukaiselle rakkaudelle. Vasta se voi antaa merkityksen maailmassa havaittavalle kauneudelle. Sen sijaan epäfilosofinen rakastaja ei rakasta toisessa ihmisessä kauneutta itseään vaan ainoastaan katoavaa ulkoista kauneutta, ja pahimmillaan hän ”yrittää himonsa vallassa astua ja siittää kuin nelijalkainen eläin”.[31]

Sen sijaan filosofinen rakastaja pyrkii löytämään rakkautensa kohteesta kauneuden idean itsensä. Lisäksi hän etsii toisesta ihmisestä myös oman kiinnostuksensa filosofisia kohteita.[32] Näin ihmiset ponnistelevat tavoittaakseen oman jumalansa itsestään, ja rakkautensa kohteesta he tekevät ”niin paljon jumalansa kaltaisen kuin mahdollista”.[33] Sokrates kuvaa rakkauden heräämistä hampaiden puhkeamisesta johtuvaksi kivuksi, joka muistuttaa myös enkeleille kasvavien siipien tuottamaa ärsytystä. Rakastajan asema on tällöin vaikeampi kuin rakastetun:

> Kun kauneus silmien kautta virtaa häneen, hän lämpiää ja siipisulkien juuret kostuvat, ja sulkien tyvestä sulaa kovettuma joka pitkään oli estänyt niitä kasvamasta. Ravinnon nyt virratessa paisuvat siipien aiheet pyrkien peittämään sielun koko pinnan; alun alkujaan sielu oli näet sulkapukuinen kaikkialta. Tänä aikana koko sielu kuohuu ja sykkii; kuten hampaiden puhkeaminen aiheuttaa ärsytystä ja kutinaa ikenissä, siten sieluakin vihloo, ärsyttää ja kutittaa kun siivet alkavat kasvaa. Kun sielu saa katsoa nuorukaisen kauneutta, josta osia virtaa ja kaivautuu (tästä sana ”kaipaus”) sieluun, tämä kostuu ja lämpenee, pääsee tuskastaan ja riemuitsee.[34]

Platon selventää ajatustaan toteamalla, että ”[t]ätä sieluntilaa, sinä kaunis poika jolle minä puhun, nimittävät ihmiset rakkaudeksi.”[35] Jos rakkaus jää pelkäksi kaukorakastumiseksi tai filosofiseksi rakkaudeksi, tuloksena on kyyhkyläisten kujertelua, eivätkä rakkauden ravihevoset pääse laukkaamaan. Mutta tilanne muuttuu, kun toisiinsa rakastuneet miehet makaavat vuoteella keskenään. Sielun nautinnonhaluisen puolen pitää tällöin saada palkkaa vaivoistaan,[36] toteaa Sokrates ja lähestyy tilannetta parivaljakkometaforallaan. Hevosista parempi on ”suoraryhtinen ja jäntevä, korkeakaula ja kyömyturpa, vaaleakarvainen ja tummasilmäinen, kunnianhimoinen mutta samalla itsensä hillitsevä ja vaatimaton, totuuden ja hyvän maineen ystävä, joka tarvitsematta piiskaa tottelee pelkkää kehotusta ja sanaa. Toinen taas on notkoselkä, lihava ja muodoton, jäykkäniska ja pystyturpa, sen karva on tumma ja silmät harmaat, verestävät, se on omavaltainen ja niskoitteleva, kovakarvainen ja kuuro, tottelee tuskin piiskaa ja piikkiä.”[37]

Sokrateen esittämän kuvauksen perusteella on mahdollista ajatella, että hän arvottaisi aistillisen rakkauden tuoksi ”kunnottoman orin” intohimojen toteuttamiseksi, mutta johdonmukaisempi tapa tulkita tilannetta olisi seuraava. Hevosista parempiluonteinen edustaa rakkauden suuntaamista filosofisiin ja teoreettisiin päämääriin, kun taas huonotapaisen hevosen rakkaus on *pelkkää* rakkauden kohdistamista maallisiin ja käytännöllisiin tarkoituksiin. Aistillista rakastamista ei siis tässäkään kiistetä, vaan parivaljakon molemmilla hevosilla on oikeus nautintoihinsa, mutta ajomiehenä toimivan *järjen ohjastamina*, jolloin aistillisen rakastamisen on oltava alisteista filosofialle. Tällöin kyseessä on filosofinen ja homoseksuaalinen rakkaus, sillä Platonhan ajatteli, että naisen ja miehen välinen suhde on jäävä pelkästään aistilliselle tasolle. Sen sijaan homoseksuaalisessa suhteessa rakkauden molemmat aspektit ovat tasapainossa, ja opittuaan hallitsemaan ajokkiaan sielun järkevä osa suo mahdollisuuden myös aistilliselle nautinnolle. Tällöin rakastetulla pojalla on oikeus suostua miehisen rakkauden kohteeksi ja ottaa vastaan aistirakkautta:

> […] ajan oloon johtavat hänen nuoruutensa ja itse kohtalo siihen, että hän hyväksyy rakastajan seuran; sillä niin kerta kaikkiaan on kohtalo määrännyt, ettei paha ihminen voi ystävystyä pahan ihmisen kanssa eikä hyvä ihminen voi olla ystävystymättä hyvän ihmisen kanssa.[38]

Sokrateen myönteistä kantaa homoseksuaaliseen rakastamiseen ilmaisee sekin, että myös jumalat harjoittivat sitä. Hän toteaa, että rakkauden jatkuttua jonkin aikaa rakastettu saa kosketella rakkauden kohdettaan urheilukentillä ja muissa kohtauspaikoissa, jolloin myös sen virran vesi, ”jota Zeus ollessaan rakastunut Ganymedeehen, nimit-

ti kaipaukseksi, runsaana virrata rakastajaan”.[39] Näin ajatellessaan Sokrates lisää, että

> [j]os nyt se mikä sielussa on parasta saa yliotteen ja johtaa järjestyneeseen elämänmenoon ja viisauden rakastamiseen, elävät he täällä onnellista ja tasapainoista elämää, he hallitsevat itsensä ja ovat maltillisia, alistavat orjaksi sen josta sielun pahuus tulee mutta vapauttavat sen josta hyve on lähtöisin. Kun kuolema tulee, heillä on siivet ja he ovat kevyitä, he ovat voittaneet yhden kerran kolmesta tässä todella olympialaisessa kilpailussa, ja suurempaa kunniaa ei ihmiselle voi tuoda sen enempää inhimillinen järkevyys kuin jumalainen hulluuskaan.[40]

Lopuksi Sokrates korostaa homoseksuaalisen rakkauden ylivertaisuutta toteamalla, että ”[a]jattele poika, kaiken tämän jumalaisen antaa sinulle rakastavan miehen ystävyys [...]”,[41] ja tällä kertaa hän on myös täysin tyytyväinen pitämäänsä puheeseen. Sen voidaan siis sanoa edustavan filosofin lopullista kantaa.

Tekstin kukkea vertauskuvallisuus ja ilmeinen jumalallisuus ovat kestäneet ajasta aikaan ja puhutelleet niin heteroita kuin homojakin. Dialogien metaforallisuus johdattaa edelleen kysymään, mitä merkitystä Platonin ajattelulla voi olla. Kysymykseen voidaan vastata seuraavasti. Monet filosofit ovat nähneet vaivaa kiistääkseen sen, että filosofia on luonnehdittavissa samaa sukupuolta olevien ihmisten yhteiseen kokemukselliseen merkityskonstituutioon perustuvaksi rakkaudeksi. Nämä homovastaiset filosofit ovat pyrkineet epäseksualisoimaan Platonin ajattelua peittääkseen sen, kuinka juuri filosofia sinänsä muodostaa homoseksuaalisen rakkauden toteuttamismuodon.

Juuri heiltä ovat siis hevoset karanneet käsistä, sitten ne ovat vaihtaneet suuntaa, ja lopulta ne hirnuvat, purevat ja potkaisevat heitä. Viimein ne alkavat puhua: Myyttisillä esityksillään Platon tahtoo osoittaa, että miesten välisen rakkauden alkuperä on transsendentaalinen silloinkin, kun taivaallinen rakkaus muuttuu aika ajoin maalliseksi. Platon ei kiellä keneltäkään sitä, mitä ”rahvas pitää suurimpana autuutena”,[42] mutta osoittaa kylläkin sen, että miesten välinen seksi on pohjimmiltaan yliaistillisen rakkauden kuvaa. Platonin tarkka lukeminen paljastaa, että viisauden rakastamisessa edistyneiden filosofien ei tarvitse jatkuvasti keskittyä pelkkään ideoiden mietiskelyyn, vaan he voivat paneutua myös lihallisiin nautintoihin.

Oliko alibi?

Yhteiskunnan modernisoituminen on asettanut seksuaalisuuden toteuttamiselle uudenlaisia haasteita. Antiikin Kreikassa ihmisen tekoja arvioitiin siltä kannalta, mitä *yhteiskunnallista* arvoa niillä on, mutta

1800-luvulta lähtien ihmisen käyttäytyminen alettiin mieltää entistä selvemmin yksityisasiaksi. Myös sukupuolielämää tarkasteltiin antiikin Kreikassa lähinnä julkisen edun näkökulmasta. Julkiseen etuun puolestaan liitettiin filosofian harjoittamista, mutta filosofian itsensä tuli olla hyötymisnäkökohdista vapaata. Koska filosofia samastettiin miesten sukupuoliseen kanssakäymiseen, rakkauteen ei yhdistetty hyödyn tavoittelemista. Niinpä heteroseksuaalista kanssakäymistä ei pidetty alun alkaenkaan varsinaisen *rakkauden* muotona, sillä sitä luonnehtivat lajinsäilytyspyrkimys sekä miehen suhdetta naiseen leimaava valloituksenhalu. Siksi siinä nähtiin pelkkää intohimojen tyydyttämistä. Sen sijaan Platonin käsitys poikarakkaudesta lähestyy mystiikkaa, jolle on ominaista tahdosta luopuminen. Rakkauteen voi liittyä tiettyä päättäväisyyttä, mutta siihen ei katsottu liittyvän vallan tavoittelua. Myös 1800-luvulta asti suosittu näkemys seksuaalisuudesta sadomasokistisena aktina ja toisen ihmisen hallintana saattaa heijastella jonkun heteromiehen pyrintöjä, joiden avulla todellisuus ”valloitetaan”, niin kuin nainen valloitetaan. Kyse on siis eräänlaisesta vieraantumisesta.

Myös esteettisiä arvoja ja hyötymisnäkökohtia arvioitiin antiikissa toisin kuin modernina aikana. Platonin filosofiassa, kuten antiikin estetiikassa yleensä, kauneutta palvottiin nimenomaan alastomien poikien vartaloissa, joiden ihailijat olivat tietenkin toisia miehiä. Miehen yhtymisellä naiseen oli kauneuden uusintamisessa pelkkä lajinsäilytyksellinen merkitys, mutta siihen ei liitetty sen enempää myönteistä kuin kielteistäkään esteettistä arvoa. Lisäksi heteroseksuaalisen yhdynnän välttämättömyyttä ei pidetty luonnollisena taipumuksena vaan sosiaalisena normina. Tästä kertoo sekin, että antiikin Kreikassa miehiä jouduttiin erityisesti taivuttelemaan makuulle naisten kanssa, mikä tapahtui luovuttamalla heteroseksuaalinen yhdyntä palkinnoksi sotasankareille.[43] Heteroseksuaalisen yhdynnän näkeminen *erityis*oikeutena osoittaa, että miehen yhtyminen naiseen poikkesi siitä, mitä ihmiset yleisesti tekivät ja halusivat. Tämäntapaiset ”palkinnot” lienevät myös sukupuolimoraalia osoittavalta todistusvoimaltaan samanlaista tingeltangelia kuin kaikki muukin sotilaspropaganda. Poikkeamista yleisestä käytännöstä osoittaa lisäksi se, että heteroparittelua varten tarvittiin sosiaalipoliittisesti hyväksytty alibi. Lajinsäilytysstrategian militarisoiminen olikin ominaista enimmäkseen Spartan kaltaisille agraarivaltioille, ja Platon selittää kaksinaismoralismin syitä poliittisesti uskottavalla tavalla: miesten välisestä ystävyydestä syntyy niin lujia ystävyysliittoja, että ne ovat voimakkaampia kuin mikään paha, ja sen vuoksi hallitsijat ovat kieltäneet miesten väliset rakkaussuhteet eräissä barbaarisissa maissa.[44]

Homoseksuaalisuus kuuluu luontoon

Mystiseksi Platonin filosofiassa jää muun muassa se, paljonko miesten pitäisi naida, jotta homoeroottinen suhde olisi todella seksuaalinen. Hän ei pitänyt seksisuhteista lukua tai kirjaa, hän ei tehnyt niistä tarkkaa definitiota, ei piirtänyt rakkaudelle rajoja. Homoseksuaalista nautinnon tavoittelua ei alistettu sen enempää edellä mainituille sosiaalisille tai esteettisille hyötymisnäkökohdille kuin millekään luonnon kirjaan kirjoitetuille normeille, jotka olisivat arvottaneet miesten välisen seksin ”luonnonvastaiseksi”.

Totuus on, että Platonin filosofiassa miesten vetovoimaa toisiaan kohtaan ja nuoria poikia kohtaan pidettiin nimenomaan luonnon (*fysis* [φύσις]) sanelemana.[45] Lisäksi ei pidä paikkaansa, että Platon olisi arvottanut miesten välisen seksin ”luonnonvastaiseksi” sillä perustella, että urospuolisten yhdyntää *ei esiintyisi* luonnossa. Platon ei ollut naturalisti, joka olisi käsittänyt luonnon sellaisella heteroseksististä symboliikkaa ilmentävällä tavalla, jolla moderni luonnontiede lähestyy luonnonilmiöitä. Rakkauden katsottiin sisältyvän kaikkine muotoineen olevaiseen itseensä, eikä olevaisessa (eli luonnossa) voi esiintyä mitään luonnotonta. Paradoksaalista on, että viitatessaan ”luonnollisuuteen” moderni luonnontieteellinen ajattelu vetoaa itse asiassa luonnonlainomaiseen *normiin*, joka onkin jo ihmisen oman kulttuurin tuote. Sen sijaan ominaisuudet, joita esiintyy luonnossa itsessään, eivät voi olla alkuperäisesti ”luonnonvastaisia”. *Fysiksellä* tarkoitettiin antiikin ajan Kreikassa ’luonnollisia asioita’.

Yksiselitteistä ei ole myöskään se, *pitääkö* luonnon lakien (mikäli niitä löydetään) olla inhimillisen toiminnan normeja. Platon viittaa luonnollisuuteen sekä ruumiin nautintoja oikeuttavin että niistä varoittavin argumentein, eikä yleiskreikkalainen kohtuullisuuden periaatekaan ilmaissut sukupuolinormistoa sinänsä. Se liittyi ihmisen ja luonnon suhteeseen, joka on ollut yleisinhimillisesti rasitteellinen. Asian voi sanoa niin, että koska miehen ja naisen välinen liitos koettiin juuri tällaiseksi vaivojen kyllästämäksi seurausten sietämiseksi, miesten keskinäisiä suhteita ei haluttu leimata naturalistisin käsityksin. Miesten sukupuolisuhteet koettiin myös arvokkaammiksi päämäärien filosofisuuden vuoksi, mistä kuvaa antaa se, että miehen ja naisen yhdynnästä käytettiin *samaa sanaa* kuin eläinten parittelusta, kun taas urospuolisten sukupuolisuhteille oli kokonaan oma terminologiansa.

Esimerkiksi ”Faidroksessa” miesten välisen rakkauden muodot erotettiin kokonaan heteroseksuaalisen parittelun motiiveista. Kertoja ensinnäkin arvottaa intohimon vallassa suoritetun seksin varoittavilla varauksilla ja toiseksi välttää siirtämästä heteroseksististä yhdyntäkäsitystä sellaisenaan homoseksuaaliseen kontekstiin: seurauksena

kun olisi vain rakkaussuhteen ryvettyminen, ajautuminen kurjuuteen ja kuraan. Tekstin kokonaiskontekstin huomioon ottaen Platonin ajatuksia voi tulkita niin, *etteivät myöskään dialogien näennäisesti seksuaalikielteiset arvotukset kohdistuneet sen enempää homo- kuin heteroseksuaaliseen rakasteluun sinänsä vaan kaikkeen sellaiseen sukupuolisuuteen, josta puuttuu filosofinen merkitys*.

Viime aikoina on tullut tavaksi etsiä sukupuolisen käyttäytymisen perustaa myös ihmisen biologisesta rakenteesta, kuten hormonitoiminnasta tai geeneistä. Tällaiset naturalistiset selitykset ovat kuitenkin vähintään yhtä spekulatiivisia, metafyysisiä ja kiistanalaisia kuin Platonin oma idealismi. Kausaaliketju geenin ja käyttäytymisominaisuuden välillä on poikki monesta kohdasta, eikä käyttäytymisilmiötä pitäisi pyrkiä selittämään sitä vastaamattomalla biologisella tarkastelutasolla vaan lähinnä käyttäytymistieteen omilla menetelmillä. Tässä mielessä Platonin ajattelu vastaa ilmiötä paremmin, sillä se selittää ihmisten kanssakäymistä heidän välillään vaikuttavilla jumalhahmoilla, joilla sentään oli inhimillisiä ominaisuuksia.

Mutta myös ajatusta geeneistä voidaan pitää antiikin filosofien inspiroimana, aivan kuten nykyaikaista näkemystä olevaisen pienemmistä yksiköistä eli atomeistakin. Jo antiikin materialistit Demokritos ja Leukippos ajattelivat, että todellisuuden on koostuttava jaottomista osasista, atomeista, ja heiltä on peräisin myös näkemys sukusoluista, jotka määräävät, mitä kustakin yksilöstä pitää tulla. Vaikka ajatus on sittemmin osoitettu myös empiirisesti todeksi, geeneissä itsessään ei ole sitä vastaavaa *käyttäytymisominaisuutta*, vaan esimerkiksi homogeenin ”löytyminen” on aina perustunut pelkkään tilastolliseen vastaavuuteen biologisen rakenteen ja sitä vastaavan käyttäytymisominaisuuden välillä. Tällöin yhteys on ollut tutkijan ilmiölle olettamaa ja todistelu todennäköisyyksiin perustuvaa. Tuloksena on ollut muun muassa sosiobiologi Edward O. Wilsonin kehittelemiä orjuuttavia selityksiä, joiden mukaan homot ovat muurahaisyhteiskunnan kuhnureita, joiden tehtävänä on palvella heteroyhteiskuntaa ja käydä sotaa…

Vaikka tiede ei ole onnistunut löytämään sen enempää homo- kuin heterogeeniäkään, voidaan naturalismille suopeasti ajatella, että heteroseksuaalisuus on biologinen käyttäytymispiirre, sillä se liittyy ihmisen tehtävään biologisen luonnon osana, toisin sanoen lisääntymiseen. Vastaavasti voidaan ajatella, että homoseksuaalinen käyttäytyminen on kulttuurisesti määräytynyt piirre, joka on antanut ihmiselle valintaetua. Poikien ja miesten kanssakäyminen on tukenut yhteisön selviytymistä, ja miehet puolestaan ovat saaneet yhteisön nuoremmilta jäseniltä suojelua vihollisia ja luonnon voimia vastaan. Homoseksuaalisuus ja homososiaalisuus ovat tällöin voineet siirtyä lamarkistisen ajattelun mukaisesti hankitusta ja ihmisen intellektuaaliseen kykyyn perustuvasta ominaisuudesta sisäiseksi geneettiseksi ominaisuudeksi. Tai sitten kyky saman sukupuolen rakastamiseen vaikuttaa sosiaali-

sena kategoriana ja normina sukupolvien yli – eräänlaisen kollektiivisen muistin tai kollektiivisen alitajunnan tavoin, aivan kuin tuttu hahmo piilokuvassa.

Mieskulttuurin kunnia: filosofian ja poikarakkauden avioliitto

Platonin käsityksen mukaan miesten välinen seksuaalisuus on aivan yhtä luonnollista kuin oma lähtökohtansa eli filosofiakin, katsoipa asiaa miltä kannalta tahansa. Harhaan johtavat tulkinnat platonisen rakkauden eteerisyydestä ja seksuaalikammosta johtuvat ideologisesta vieraantuneisuudesta, jota hyödyntäen kristilliset *survival*-tendenssit ovat pyrkineet kuolettamaan Platonin ajattelusta miesten välisen rakkauden ja filosofian välisen yhteyden. Homoseksuaalisuuden mukana on onnistuttu kukistamaan myös olennaisin osa Platonin tekstien kaikkea eroottisuutta. Tämä ei ole ollut pelkkä seksuaalipoliittinen kannanotto, vaan tarkoituksena on ollut tappaa miesten itsenäinen subjektinmuodostus, sukupuolinen vapaus sekä kukoistava kulttuuri ja alistaa sukupuolisuus pelkästään käytännöllisille intresseille. Samalla on riistetty platonisen mieskulttuurin ymmärtämiseltä viimeisetkin rahkeet. Filosofia sinänsä olisi ylivoimaisesti seksikkäin tiede. Sen keskeisaineistoa ovat älyn ja aistillisuuden yhteydet, yleinen elämyksellisyys, elämän värikylläisyys ja *dolce vita*. Tätä tosin ei akateemisten filosofien myyrälaumasta enää erota.

Filosofiassa käy usein niin, että mitä konkreettisemmasta asiasta puhutaan, sitä käsittämättömämpää on asian abstrahointi. Platon itse oli hyvin konkreettinen. Selitettäessä hänen tekstejään subliimeiksi myyteiksi kadotetaan niiden tosiasiallinen todellisuudentajuisuus. Nykyaikana, jolloin filosofit vain harvoin onnistuvat puhumaan tärkeistä asioista selkeästi, tarvitaankin mieleen palauttamista. Minkälaista miesten sukupuolielämä oli, ja kuinka se liittyi filosofian ihanteisiin? Platonin ajattelu on edelleen niin esimerkillistä, edistyksellistä, kirkasta ja läpivalaisevaa, että hänen filosofiansa tutkimista voidaan pitää riemukkaana paluuna erääseen kauan sitten menetettyyn tulevaisuuteen.

Filosofian ja homoseksuaalisuuden pyhä avioliitto sisältää neljä kulmakiveä: 1) merkitysten oppiminen on kokemuksellista, 2) ymmärtäminen toteutuu parhaiten saman sukupuolen sisällä, sillä merkitykset opitaan yhtäläisen kehollisen kokemusmaailman välityksellä, 3) merkitykset ovat sukupuolisidonnaisia ja 4) niinpä merkityksen projektit, kuten filosofia, tiede ja taide ovat ylevöitettyä homoseksuaalisuutta. Platonin filosofiassa oli siis kyseessä nimenomaan homoseksuaalisen kulttuurin kukoistus ja kunnia. Sen mukaisesti sosiaalisen elämän tärkeimmäksi tehtäväksi arvotettiin sukupuolen yhteisessä merkityskonstituutiossa kiteytyvän miesenergian uusintaminen.

Tästä antaa kuvaa pedagogiikka: kasvatus samoin kuin koko älyllinen todellisuuskin oli kiinnitetty homoseksuaalisen rakkauden ympärille. Myös kreikan kielen sana *paidèia* (παιδεία), joka tarkoittaa 'kasvatusta', perustui poikarakkauden ideaan juontaen juurensa 'poikaa' tarkoittavasta sanasta *pais* (παῖς). Poikarakkautta leimasi roolijako, mutta se ei ollut alistava eikä keinotekoinen. Sen sijaan suhteen tuli olla viriili ja samalla pastoraali intellektuaalinen suhde, joka tähtäsi osapuolten hyvään ja jossa saavutettu asema ei perustunut olemukseen vaan saavutettuihin ansioihin. Kasvattajina toimivat vain henkisen ja ruumiillisen suorituskykyisyytensä osoittaneet miehet. Platon katsookin, että pederastinen suhde oli kiinteämpi ja läheisempi kuin miehen ja naisen välinen avioliitto, koska siihen liittyi sivistyksellinen tavoite, joka miehen ja naisen suhteesta puuttui.[46] Kasvatussuhteen tehtäväjakoon liittyi, että rakastajan oli oltava rakastettua vanhempi; yleensä parinkin vuoden ikäero oli riittävä. Hänen oli oltava omassa toimessaan eettinen, esimerkillinen ja filosofiseen asenteeseen kannustava, kun taas rakastetun osana oli huolehtia riittävän motivaation ylläpidosta ja haasteen tarjoamisesta kasvattajalle. Platonin ajatusta kuvastaa myös tietty *gay village* -idean ennakointi. Sen mukaan kaupunkivaltiota olisi helpompi hallita, jos asukkaina olisi vain pederastisessa suhteessa eläviä miehiä.[47] Platonin teoriat *póliksesta* sisälsivät siis selkeän manifestin homoseksuaalisen valtion ja elämäntavan puolesta, mutta hänen utopioidensa seksuaalipoliittinen sisältö on jäänyt myöhempien valtioviisaiden sisälukutaidolta näkymättömiin. Tämä platonisen homoyhteisön mahdollisuus on tullut aika ajoin esiin eräissä suljetuissa yhteisöissä, kuten luostarilaitoksen piirissä ja 1800-luvun lopun sekä 1900-luvun alun saksalaisessa miesliikkeessä, jossa ne tosin saivat romanttis-dekadentin tulkinnan.

Pederastia on etiikkaa

Miehen elämänkaareen kuului olla ensin rakastettuna ja sitten rakastajana. Tätä kuvastavat parhaiten Sokrateen ja hänen ystäviensä suhteet. Pederastista alkuperää oleva liitos kesti koko iän, ja sama mies saattoi olla yhtä aikaa sekä itseään nuoremman rakastajan aktiivinen rakastaja että oman mentorinsa rakastettu. Pelkän passiivisen roolin jatkumista aikuisiälle pidettiin filosofisen suhteen latistumisena. Pederastiaa edistävänä ympäristönä toimi varsinkin koulu, *gymnasion* (γυμνάσιον), jonka liepeillä miehet saattoivat tavata poikia ja hakea heidän joukostaan rakastettua. Nuorten miesten suosion tavoittelemisesta käytettiin jopa metsästämiseen liittyviä metaforia, heitä suorastaan jahdattiin, ja heitä houkuteltiin lahjoilla. Aivan kuten teologi Martti Nissinen todistaa, he olivat usein niin kiimoissaan, että poikia saattamassa piti olla miesorja, *paidagōgós* (παιδαγωγός), jonka tehtä-

vänä oli varjella heitä hyväksikäytöltä ja epämääräiseltä seuralta.[48] Kaiken kohtuuden huomioon ottaen tämä olikin paikallaan. Urheilukentillä, joissa ruumiinharjoituksia suoritettiin alastomina, jouduttiin aikuisten sisäänpääsyä suorastaan rajoittamaan, eikä ollut puhettakaan, että kilpailut olisivat olleet avoimia naiskatsojille. Jo sana ”*gymnasion*” merkitsi kreikan kielessä ’paikkaa, jossa ollaan alasti’.

Täsmällisesti ottaen antiikin filosofinen poikarakkaus ei ollut pederastiaa vaan efebofiliaa, eli nuorukaisiin kohdistuvaa rakkautta. Myös pederastia on usein virheellisesti sekoitettu pedofiliaan. Pedofiilin kiinnostus ei kohdistu sukukypsään nuorukaiseen vaan kehittymättömään. Tosiasiassa myös Platon halveksi lapsiin kohdistuvaa kiinnostusta, ja hänen ”Valtiossa” ilmaisema ihanteensa oli se, että lapset kasvatettaisiin naisten hallitsemien kotitalouksien piirissä varhaisnuoruuteen asti. Vasta, kun nuorukaiselle alkaa kasvaa parta, hän voi siirtyä miesten koulutettavaksi julkisen elämän piiriin. Vaikka Platon ei nähnyt lasten synnyttämisessä eikä siittämisessä myöskään suurta itseisarvoa ja perhe oli hänelle vain valtion säätämä välttämätön paha, hänen ajatuksiaan ei voida tulkita kielteisiksi lapsia sinänsä kohtaan. Myös Sokrateella oli omia lapsia ja Ksanthippe-niminen vaimo,[49] joka tunnetaan siitä, että hän miehensä filosofoimiseen kyllästyttyään tyhjensi hänen päähänsä täysinäisen yöastian. Niinpä Platonin filosofian pohjalta esitetyn nykyisenkään yhteiskuntakritiikin pohjana ei ole *lapsi sinänsä* vaan lapsen hankintaan liittyvä *ideologia:* perhe, lajinsäilytys sekä kilpailu ja niistä muodostuva naturalistinen kamppailu. Nykyinen filosofia onkin kurjaa juuri siksi, että se on organisoitu yksipuolisesti heteroseksuaalisen elämäntavan ja perheen ympärille, eikä aidolle poikarakkaudelle ole toteutumisen mahdollisuutta.

Antiikin aikoina lasten seksuaalisuus ei ollut sellainen tabu kuin nykyisin. Synnyttihän neitsyt Mariakin Jeesuksen ollessaan vain neljätoistavuotias (mikä on toisaalta saattanut edistää neitseestä sikiämisen myyttiä). Myös Platonin ajan yhteiskunnassa lasten ja nuorten seksuaalisuuteen suhtauduttiin avoimen luontevasti. Rakastettu saattoi olla joskus hyvinkin nuori teini-ikäinen poika, mutta kyseisissä suhteissa ei nähty kielteisiä merkityksiä eikä tahdonvastaisuutta. Tällainen nuori oli tosin ikänsä puolesta jo aikuisuuden kynnyksellä muistuttaen yhtä hyvin pulmusen puhtoista Nathanin roolihahmoa televisiosarjasta *Queer as Folk* kuin kukoistavimpaan kukkeuteensa puhjennutta adonista Oscar Wilden romaanista *Teleny*. Pidämmepä tästä tosiasiasta tai emme, joka tapauksessa Platonin aikalaiset todistavat suhteiden olleen myös intohimoisia seksuaalisia suhteita. Muiden muassa Kharmides kertoo, mikä kohu syntyi, kun erityisen kaunis poika ilmestyi paikalle, jossa oli paljon miehiä koolla.[50]

Homojen arvostelemista ei pidetä enää kovin muodikkaana, mutta uutisotsikoita valtaavassa namusetäjahdissa lienee edelleen kyse primitiivisen homokammon siirtämisestä perheen ulkopuolisiksi koet-

tuihin tahoihin. Vihantäyteinen mieli etsiikin nyt homojen asemasta kohteekseen ”pedofiilin”. Huomionarvoista nykyajan pedofiiliskandaaleissa on aikuisten oma asenne, jossa kanavoituu heteroperheiden sisäinen ahdistuneisuus ja insestisten yllykkeiden torjunta, kun isät rakastuvat tyttäriinsä ja äidit roikkuvat poikiensa munissa kiinni. Tämän kaiken keskellä kukaan ei kysy, minkälaista väkivaltaa *homonuorille* tehdään virallisen kasvatuskoneiston piirissä, kun heitä yritetään taivutella heteroseksuaalisen elämäntavan mukaisiin arvoihin ja käytäntöihin niin kouluopetuksessa kuin takapihojen akatemioissakin. Mutta platonisen mieskulttuurin suloisessa sylissä nuoret miehentaimet olivat turvassa ämmämafian vahingollisilta vaikutuksilta. Suosittu poika oli monen rakastajan piirittämä ja saattoi valita useammasta kilpailijasta. Seksisuhteisiinkaan ei siis liitetty mitään halveksintaa, kunhan ne liittyivät ”hyvämaineisiin poikiin” (*kaloi k'agathoi* [καλοι κ'αγαθοι]). Nämä suhteet olivat pitkäaikaisia, ja ne legitimoivat miesten toveruutta myös aikuisuudessa. Platonin Kreikassa miesten seksillä oli osapuolten integraatiota edistävä merkitys, toisin kuin tässä nykyajan dekadentissa kulttuurissa, jossa miehet urheilevat ja saunovatkin vain järjestääkseen kiduttavia löylykilpailuja, tuottaakseen toisilleen pahaa oloa ja todistellakseen, ettei heillä ole toisiaan kohtaan seksuaalisia intohimoja. Ponnistusten kohdistuessa homososiaalisen identiteetin torjumiseen ei ole ihme, miksi nykyajan heteroseksualisoitu mies kuvataan tutkimustenkin taholla eräänlaiseksi puolipultsariksi ja surkioksi, ja miksi perheenisien haavoja renttuuden representaatioilla jatkuvasti suolataan.

Sen sijaan Platonin Kreikassa filosofian näkeminen ”kilpailuksi” tai ”peliksi” koettiin mielivallan (*hybris* [ὕβρις]) ilmaisuksi. Jos mies kävi filosofialla kauppaa, häntä kohtasi sama halveksunta kuin puhetaidonopettajia, jotka ottivat opetuksistaan maksun. Yhtä lailla asennoiduttiin prostituutiota harjoittaviin ”rattopoikiin” (*pornoi* [πόρνοι]). Tehdessään rakkaudella kauppaa mies samastettiin ”naiseen, orjaan tai ulkomaalaiseen”, ja muiden muassa Aiskhines kertoo, miten tämäntapainen peliteoreetikko menetti heti oikeutensa toimia julkisissa viroissa, ja häntä rangaistiin pikaisesti kuolemalla![51]

Panemisen filosofiaa

Filosofit ovat uhranneet paljon aikaa ja vaivojaan kehollisuuden, lihallisuuden ja ruumiillisuuden selvittelyille, kun taas *panemisen filosofiaa* on tutkittu huomiota herättävän vähän. Panemisessahan kaksi tai useampia kehoja yhtyy, ja ihmiset tulevat, niin kuin Raamatussakin kauniisti sanotaan, yhdeksi lihaksi. Panemisen myötä lähestytään kehollisen kanssakäymisen ydintä. Näin on, ajatellaanpa asiaa sitten homo- tai heteroseksuaalisen yhdynnän kannalta.

Antiikin Kreikassa panemisen merkitykset olivat vähemmän yksilöllisiä kuin aisti-iloisella 1800-luvulla, jonka kuluessa kyky, halu ja oikeus sukupuoliaktiin alettiin yhdistää yksilön eriytymiseen, subjektiksi tulemiseen, täysivaltaistumiseen sekä emansipaatioon säädyistä ja kirkosta. Kyseessä oli ihmisen omaa yksilöllisyyttä vahvistava akti. Eräin edellytyksin samaa voidaan sanoa kaikesta miesten välisestä seksistä aikakaudesta riippumatta, mutta Platonin Kreikassa miesten seksiin liittyi merkityksiä, jotka olivat myös päinvastaisella tavalla initiaatiomaisia. Vapautuminen tapahtui usein varta vasten järjestetyissä juhlissa, eikä niiden päämääränä ollut niinkään yksilöksi eriyttäminen kuin miehisen identiteetin vahvistaminen osaksi jo integroitunutta ryhmää. Seksuaali-identiteetti oli omalla tavallaan kollektiivinen, mistä antaa kuvaa sukupuolinautintojen toimeenpano.

Muiden muassa Bethe, Cartledge ja Vanggaard kertovat kokonaisista seksiorgioista, joilla oli tarkkaan säädelty merkitys sukupuoleen vihkimisen rituaaleina. Näissä miehuuskuntoisuuden pääsykokeissa hyveet ja sankaruus (*aretē* [ἀρετή]), joiden uskottiin asuvan siemennesteessä, siirrettiin anaaliyhdynnän välityksellä aikuisuuden kynnyksellä oleviin miehiin.[52] Näin heistä saatiin seksuaalisesti entistä suorituskykyisempiä, ja he olivat valmiita jatkamaan vanhemmilta miehiltä saamaansa filosofista kutsumustehtävää. Tapahtuman maskuliinisuutta kuvaa sekin, ettei rituaalin ihannepoika ei ollut hento ja tyttömäinen H&M-poika vaan hevossoria muistuttava atleettityyppi.[53] Samaa ilmentää myös Platonin oma nimi, joka sekin tarkoittaa viriiliä, leveäharteista miestä.

Miesten seksi oli ja on anatomisten seikkojen vuoksi selvästi peniskeskeisempää kuin naisen ja miehen välinen seksi, ja siihen liittyy kaikkea, mitä miehet voivat tehdä, kuten runkata, naida ja ottaa poskeen. Esimerkiksi Martti Nissinen kertoo, että varsin suosittuja olivat niin sanottu reisiyhdyntä ja peniksen kiihottaminen käsin yhdistettynä molemminpuoliseen suuseksiin.[54] Heterot, jotka ovat tulkinneet tilannetta omasta lähetyssaarnaajanäkökulmastaan, ovat kenties luoneet miesten välisestä seksistä liian panokeskeisen kuvan. Ollessaan monipuolisempaa miesten seksi ei ollut suinkaan vähemmän fantastista, hekumallista tai heikommin innostavaa kuin heteroseksi.

Miesten välisen seksin ensisijainen ja ainoa tarkoitus oli kruunata edistys filosofisen opinkäynnin tiellä, mutta sivuseurauksenaan se saattoi tuottaa mielihyvää myös heteromiehen tai -naisen rooleja varten. Nekin miehet, joiden elämänkaaressa heteroseksuaalisuus näytteli jotain osaa, olivat oppineet, miten miehen saattoi kokea omana rakastajanaan. Onkin sanottava, ettei naisen kanssa puuhailussa voi oikein onnistua, jos ei ole ensin maannut toisen miehen kanssa selvittääkseen, miltä miehen kanssa oleminen tuntuu. Toisaalta monet heteronaiset tunnustavat, että he mielellään panisivat omia aviomiehiään, jos heillä vain olisi, millä tehdä se.

Miesten seksi oli symbolista interaktiota parhaimmillaan, kun eleet, vuorovaikutus ja kieli voitiin koodata yhteiseen kokemusmaailmaan. Se oli oman itsen löytämistä, sukupuoleen samastumista ja itsetuntemuksen haaste. Tässä kaikessa ruumiin kokemuksilla oli tärkeä osa, kun koulutettava oppi sanojen ”nautinto”, ”taivaallisuus”, ”intohimo” ja ”täyttymys” merkityksen. Sukupuolen sisällä voidaan puhua eräänlaisesta ”kieliuniversalismista”.

Vaikka miesten välisen rakkauden pontimena olivat muita kiintymyksen muotoja enemmän juuri kauneuden yleispätevät ideat, platoninen rakkaus ei ollut ”epäpersoonallista”.[55] Sukupuolinen rakkaus sai voimansa hyveen, viisauden ja kauneuden ideoista, mutta todellistuakseen tämänpuoleisuudessa rakkaudella piti olla lihallinen kohde. On vaikea ajatella, että esimerkiksi Sokrateen rakkaus oppilaitaan kohtaan olisi ollut jollakin tavoin ”persoonan kieltävää”. Sen sijaan rakkauden yleispätevästä luonteesta seurasi, ettei rakkaus koskaan voinut kohdistua vain yhteen nuorukaiseen vaan mahdollisimman moneen, joskus suorastaan kaikkiin, mikä oivallisella tavalla valaisee myös homoseksuaalisen rakkauden olemusta.

Platonille ideat olivat tuonpuoleisia, mutta transsendentti oli hänelle transparentti, eli ”läpivalaiseva” tai ”läpinäkyvä”. Kauneus sai ilmaisunsa kauniiden poikien vartaloissa, joissa näkyvän kauneuden aistiminen ohjasi aste asteelta materiaalisen maailman objekteista kohti kauneuden itsensä ymmärtämistä. Taivaallisella tiellä eteneminen oli tietenkin mahdollista vain filosofian osoittaessa suuntaa.[56] Induktiivisen tai deduktiivisen päättelyn asemasta Platonin menetelmänä voidaankin pitää abduktiota, jossa kontemplatiivinen viisaus ja aistien kautta hankittu varmuus vahvistivat toisiaan. Niinpä myös ymmärtäminen oli aina kokemuksellista, ja näin sanoessani en puhu vain teoreettiselta vaan myös käytännöllisen elämän kannalta.

Olen itse ja omakohtaisesti toteuttanut aistillisen ja ideaalisen yhdistävää platonista rakkautta, mikä Platonin termein ilmaistuna on ”perehtymistä rakkauden suuriin mysteereihin”. Olen saanut mystisessä yhtymyksessä katsella, tuntea ja maistaa ideoiden puhtaita muotoja. Olen silmittömän kiihkon vallassa syleillyt ja hekumoinut kauneuden sulaa täyteläisyyttä. Olen ratsastanut parivaljakolla ja nauttinut rakkauden ambrosiaa ja nektaria kuin jumalten seurassa konsanaan. Olen antanut intohimon lähteiden pulputa ja suitsuttaa elämän raikasta eliksiiriä. Olen kohonnut kerubien ja serafien lahjoittamin siivin, ja rakkauden jäntevällä aseella olen astunut intohimon syvyyksiin: aina nautinnon perimmäisille äärirajoille ja äärimmäisille perukoille asti. Mutta täydellisen tyydytyksen on minulle suonut vasta filosofinen yhtyminen kauneuden ideaan itseensä sekä siitä seurannut jatkuvan kyltymättömyyden tunne. Eikä mikään näistä enkelten lahjoittamista nautinnoista olisi toteutunut tai käynyt päinsä ilman rakastavien miesten ystävyyttä.

Mitä filosofia on?

Edellä esitetyn pohjalta voidaan esittää kysymys, mitä platonisen rakkauden inspiroima filosofia minun mielestäni on? Vastaan kysymykseen seuraavasti: filosofia on samaa sukupuolta olevien ihmisten yhteiseen kokemukselliseen merkityskonstituutioon perustuvaa yhteisymmärrystä ja pyrkimystä käsitteelliseen selkeyteen sekä ideoiden oivaltamiseen. Parhaimmillaan se on Platonin kuvailemaa kontemplaatiota ja eräänlaista mystisen hartauselämän harjoittamista. Filosofian muodoksi sopii luontevimmin sokraattinen dialogi, sillä monologimaisella filosofian opettamisella on ollut lähinnä kielteinen vaikutus filosofian olemukseen. Filosofian koulukuntaistuminen paradigmaattiseksi ja disipliininomaiseksi tieteeksi onkin seurausta juuri siitä, että filosofiaa on *opetettu* oppiaineena yliopistoissa. Kun akateemisen filosofian piirissä on korostettu filosofian oppisisältöjä, se on esineistynyt järjestelmäkeskeiseksi asennemuokkaukseksi ja julistusmaiseksi kilpailuksi kannattajista, mikä vastaa myös heteroseksuaalisen arvomaailman suorituspainotteista ja naturalistista asennetta.

Tieteellisissä tarkasteluissa Platonin filosofian henki on ymmärretty usein väärin, ja hänen tutkimisessaan on keskitytty joko systeemiteoriaan tai hänen sanojensa yksityiskohtaiseen selittämiseen. Vaikuttavinta, mitä nykyaikainen sukupuolisuuden tutkimus on saanut aikaan, on se, että nykyään myös sukupuoliasioista osataan keskustella ”asiallisesti”. Ennen oli tapana, että papit, piispat ja muu lukeneisto varasivat epäasialliset keinot yksinomaan itselleen. Tästä johtuvan koston pelossa seksuaalivähemmistöt taivuteltiin vaatimaan asiallista argumentaatiota sekä itseltään että toisilta. Samalla ne pakotettiin jo etukäteen luopumaan samoista retorisista keinoista, jotka ennen olivat ominaisia homojen vastaisille liikkeille. Tilalle ovat astuneet filologiset ja teologiset sananselittäjät, jotka ovat kiskoneet antiikin jättiläisiltä ja heidän oppilailtaan hampaat suusta.

Keskustelun melskeisiin uitettu asiallisuusvaatimus on osoittautunut salakavalasti myös argumentaatioresurssien rajoittamiseksi ja niiden mahdollisuuksien kaventamiseksi, joilla totuus saadaan julki. Tehokasta on, että seksuaalivähemmistöt eivät nykyään ainoastaan *tyydy* asiallisen keskustelun puitteisiin, vaan ne on suorastaan ehdollistettu *vaatimaan* asiallisuutta opettamalla, että asiallisuus on jokaisen ihmisen oma etu! Tämä kiitetty kehitys on merkinnyt semanttisten voimavarojen pienentämistä, kielen ja kulttuurin köyhtymistä, yleistä merkityspulaa ja eri elämäntapoihin liittyvien erojen epäterävöitymistä, kun ketään ei saa selvästi kehua, eikä ketään saa haukkua lyttyyn. Onneksi Platonin filosofia on niin kirkasta ja kukoistavaa, niin pohjattomasti uusiutuvaa ja tyylipuhtaasti puskuroitua, ettei sen viisaus koskaan tyhjene tähän. Platonista riittää luettavaa vielä kauan

sen jälkeen, kun sekä hänen kriitikkonsa että puolustajansa, niin vastustajat kuin taustatuenkin etsijät, ovat haihtuneet taivaan tuuliin.

Suhtautuminen homoerotiikkaan ilmentää filosofian avoimuutta ja keskustelukykyisyyttä. Ei ole tavatonta, että nykyaikainen filosofi ratsastaa julkisuuden valokeilaan homoesteettisen pukeutumisen kautta poikarakkaudesta laulaen. Ei ole harvinaista, että vanhemmat tiedustelevat jälkeläisiltään: "Poikani, ovatko ne filosofit siellä yliopistolla varmasti naimisissa?"

Homoesteettistä spiritualitettia vastaan on tätä nykyä hyökkäilty lähinnä kahdelta suunnalta. Toisaalta asialla ovat olleet niin sanotut näennäistranssendentalistit, jotka ovat noudattaneet opetuksissaan viisauden rakkauden ja aistillisen rakkauden erottelua ja joiden kaupittelema ideologia yhdistyy kristillisten eheytysliikkeiden maailmankuvaan. Toiselta puolen ovat oppositioasemassa olleet naturalistit ja pragmatistit, joiden harjoittama valtafilosofia on samastunut heteroseksuaalisen massakulttuurin arvoihin riistäen filosofialta miesten välisen rakkauden ja henkisten päämäärien yhteenkuuluvuuden. Naturalismi ja pragmatismi näyttäytyvätkin lähinnä heteroideologioina, joiden kautta heteroseksuaalisen merkitysuniversumin sovinnaisarvot yhdistetään käytännön kysymyksiin. Kaj Kalin on sanonut sattuvasti, että "jos virallista arvostusta nauttiva heteroseksuaalisuus on empirismiä, on siihen vertautuva homoseksuaalisuus fenomenologiaa."[57] Tiedeyhteisöä hallitsevien perinteiden seksistisyys on kirjoitettu filosofisten asenteiden sisään.

Tämä näkyy myös Platonin filosofian tutkimisessa. Platonia on elättänyt juuri hänen kiistanalaisuutensa ja se, mitä hänen tutkimisensa kautta *oikeastaan* artikuloituu. Hänen kiinnostavuutensa motiivit ovat meille yhtä ilmeiset kuin ne ovat hänen tutkijoilleen piilotajuiset. Käytännöllisille arvoille elämänsä perustava filosofi on tyypillinen välitilan eksistentti. Heteroseksuaalisen tutkijan intressit ovat filosofiset, mutta hänen lihansa vetää kohti maallista, *materia(a)* ja naista, eikä hän koskaan pysty tavoittamaan filosofisissa pyrkimyksissään sellaista myytinomaista täydellisyyttä, joka oli muiden muassa Platonille tyypillinen. Rakentamalla myyttisen kertomuksen päälle oppirakennelmia heterofilosofi ei myöskään pysty kuvailemaan rakkauden universaalia olemusta sellaisella tavalla, joka oli ominainen esimerkiksi Marsilio Ficinolle.

VIITTEET

1. Luce Irigaray teoksessaan *Spéculum – De l'autre femme* (1979).
2. Platon, "Pidot", 201d–e.
3. Ks. esim. *anamnēsis*-todistusta Platonin dialogissa "Faidon" (72a–77e).
4. Ideaopin antinomioista ks. esim. Platonin myöhäisfilosofian avausdialogina pidettyä "Parmenidesta" (137c–166c).
5. Anders Nygren teoksessaan *Eros och agape* (1966).
6. Juhani Pietarinen teoksessaan *Platonin harmonisen mielen etiikka* (1996, s. 88).
7. Pietarisen kannanottojen (1984 ja 1996) kritiikistä ks. artikkeliani "Oliko filosofien kuningas piilohetero? – Mieskulttuurin kunnia ja pyhän perheen pilaama Platon" *Niin & Näin* -lehdessä 1/2002 (73–83). Aivan niin kuin Leningradista tuli aikoinaan Pietari, voisi Pietarisesta tulla uusi Lenin, sillä niin vallankumouksellisia ovat hänen Platon-tulkintansa.
8. Ks. Michel Foucault'n teoksen *Seksuaalisuuden historia* lukua "Nautintojen käyttö" (1998 [1984]).
9. Dover (1978), Lilja (1990, s. 84–85) ja Nissinen (1994, s. 102). Ks. myös Platonin "Pitojen" kohtaa 184d–e.
10. Pietarinen 1996, s. 102.
11. Emt., s. 111.
12. Emt., s. 111. Ylimalkaisuutta ja dokumentaation puutteellisuutta Pietarisen tulkinnoissa osoittaa, että hän viittaa lähdeluettelossaan koko ajan vuosien 1977–1990 suomennoksiin, vaikka suurin osa hänen tekstilainauksistaan poikkeaa niistä sekä rakenteellisesti että sananvalinnoiltaan. Esimerkiksi sivun 111 kohta "Valtio 403b" ei seuraa Marja Itkonen-Kailan käännöstä. Se ei ole myöskään O. E. Tudeerin suomennoksesta vuodelta 1933. Sivun 110 kohta "Pidot 209c" ei ole Marianna Tynin suomennos, kuten väitetään. Se ei ole myöskään Niilo Lehmuskosken (1919) tai J. A. Hollon (1961) vaan ilmeisesti Pietarisen omaa käsialaa. Lisäksi kyseisessä lainauksessa on kirjoitusvirhe rivillä 8.
13. Kirjan toisessa painoksessa (1997) asiaa on yritetty korjata lisäämällä lähdeluetteloon kääntäjien nimet. Luettelo kuitenkin vain toistaa vuosien 1977–1990 käännökset, eikä sitaattien alkuperä selviä niistä. Omien tai tuntemattomien käännösten käyttäminen on ilmeisesti ollut Pietariselle tarkoituksenmukaisempaa kuin valmiiden, koska hänen käännöksensä ovat homoseksuaalisuutta koskevilta sananvalinnoiltaan kiertelevämpiä. Tämä näkyy vaikkapa "Valtion" kohdassa 403b. Pietarisen (käyttämä) käännös: "[...] rakastaja saa suudella rakastettuaan [...]"; Itkonen-Kailan käännös: "[...] rakastaja saa suudella poikaystäväänsä [...]".
14. Dover 1978, s. 92–103 ja Lilja 1988, s. 15–16.
15. Platon, "Pidot", 218c–219e.
16. Ks. esim. Nissinen (1994, s. 89).
17. Platon, "Pidot", 219a. Ks. myös Hankamäki (1999, s. 67).
18. Platon, "Pidot", 184d–e.
19. Emt., 180e.
20. Nissinen 1994, s. 91.
21. Emt., s. 93.
22. Platon, "Pidot", 191d–e.
23. Pietarinen (1996, s. 113).
24. Ks. esim. Lilja (1988, s. 14–17).

25. Platon, ”Pidot”, 191d–192b.
26. Hankamäki 1999, s. 65.
27. Platon, ”Faidros”, 244b.
28. Emt., 244c.
29. Sama.
30. Platon, ”Faidros”, 249a–b.
31. Platon, ”Faidros”, 256e.
32. Platon, ”Faidros”, 251a.
33. Platon, ”Faidros”, 252e.
34. Platon, ”Faidros”, 253a.
35. Platon, ”Faidros”, 251b–d.
36. Platon, ”Faidros”, 252b.
37. Platon, ”Faidros”, 255e.
38. Platon, ”Faidros”, 253d–e.
39. Platon, ”Faidros”, 255a–b.
40. Platon, ”Faidros”, 255c.
41. Platon, ”Faidros”, 256b.
42. Platon, ”Faidros”, 256e.
43. Platon, ”Faidros”, 256c.
44. Aivan kuten Pietarinenkin (1996, s. 119) kuvaa. Ks. myös Nissinen (1994, s. 94).
45. Ks. Platon, ”Pidot”, 182b–182d.
46. Dover 1978, s. 60–88; Nissinen 1994, s. 91; Aiskhines, ”Timarkhos”, 138.
47. Platon, ”Pidot”, 209c.
48. Emt., 178e.
49. Nissinen 1996, s. 98.
50. Platon, ”Faidon”, 60a.
51. Platon, ”Kharmides”, 154a–c.
52. Aiskhines, ”Timarkhos”, 21.29–32; vrt. Dover (1978, s. 19–34) ja Nissinen (1994, s. 104).
53. Bethe 1988; Cartledge 1988, s. 398–405; Vanggaard 1971, s. 62–63.
54. Aiskhines, ”Timarkhos”, 156–157.
55. Nissinen 1994, s. 102.
56. Toisin kuin esimerkiksi Pietarinen (1996, s. 132) väittää.
57. Ideoiden saavuttamisen kokemuksellisuudesta kertoo seikkaperäisimmin ”Valtio”-kirjan vertaus (514a–517e), jossa luolasta vapautetut vangit kohoavat vaihe vaiheelta valoon kohti ideoiden selkeää oivaltamista.
58. Kaj Kalin vuonna 1998 julkaisemassaan verkkokirjassa *Sivuikkuna* (ikkuna 1, luku 2).

KIRJALLISUUS

Aiskhines, *Timarkhos. Orationes*. Stuttgart: Teubner, 1978.

Bethe, Erich, ”Die dorische Knabenliebe – Ihre Ethik und ihre Idee”. Im: Siems, Andreas, K. (ed.), *Sexualität und Erotik in der Antike*, s. 17–57. Darmstad: Wege der Forschung 605, 1988.

Cartledge, Paul, ”The Politics of Spartan Pederasty”. Im: Siems, Andreas, K. (ed.), *Sexualität und Erotik in der Antike*, pp. 385–415. Darmstad: Wege der Forschung 605, 1988.

Dover, Kenneth J., *Greek Homosexuality*. London: Duckworth, 1978.

Foucault, Michel, *Seksuaalisuuden historia – Tiedontahto, Nautintojen käyttö, Huoli itsestä*. Suom. Kaisa Sivenius, alkut. *Histoire de la sexualité*, 1976–1984. Helsinki: Gaudeamus, 1998.

Hankamäki ”Alkibiades, eros ja itsestä huolehtimisen taito. Teoksessa: Mikko Lahtinen (toim.), *Rakkaudesta filosofiaan*, s. 61–71. Tampere: Taju, 1999.

---, Oliko filosofien kuningas piilohetero? – Mieskulttuurin kunnia ja pyhän perheen pilaama Platon”. *Niin & Näin* 1/2002, s. 73–83.

Irigaray, Luce, *Spéculum – De l’autre femme*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

Kalin, Kaj, *Sivuikkuna*. Verkkojulkaisu. <http://www.seta.fi/z/sivuikkuna>.

Ksenofon, *Sokrates*. Suom. Pentti Saarikoski. Helsinki: Otava, 1960.

Lilja, Saara, ”Aisti-iloinen antiikki”. *Tiede 2000* 2/1988. s. 14–17.

---, *Antiikkia ja myyttejä*. Helsinki: WSOY, 1990.

Nissinen, Martti, *Homoerotiikka Raamatun maailmassa*. Helsinki: Yliopistopaino, 1994.

Nygren, Anders, *Eros och Agape*. Stockholm: Verbum, 1966.

Pietarinen, Juhani, *Platonin harmonisen mielen etiikka*. 1. painos. Helsinki: Yliopistopaino, 1996.

---, *Platonin harmonisen mielen etiikka*. 2. p. Helsinki: Yliopistopaino, 1997.

---, ”Platoninen rakkaus”. Teoksessa: Esa Saarinen ym. (toim.), *Rakkauden filosofia*, s. 84–101. Helsinki: WSOY, 1984.

Platon, ”Faidon”. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Teoksessa: Platon, *Teokset*, osa 3. Helsinki: Otava, 1979.

---, ”Faidros”. Suom. Pentti Saarikoski. Teoksessa: Platon, *Teokset*, osa 3. Helsinki: Otava, 1979.

---, ”Kharmides”. Suom. Marianna Tyni. Teoksessa: Platon, *Teokset*, osa 1. Helsinki: Otava 1977.

---, *Pidot*. Suom. Niilo Lehmuskoski. Porvoo: WSOY, 1919.

---, ”Pidot”. Suom. J. A. Hollo. Teoksessa: Platon, *Viisi tutkielmaa: Sokrateen puolustuspuhe, Kriton, Pidot, Faidros, Faidon*, s. 67–142. Helsinki: WSOY, 1961.

---, ”Pidot”. Suom. Marianna Tyni. Platon, *Teokset*, osa 3. Helsinki: Otava, 1979.

---, ”Valtio”. Suom. O. E. Tudeer. Alkut. 1933. Helsinki: Otava, 1972.

---, ”Valtio”. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Teoksessa: Platon, *Teokset*, osa 3. Helsinki: Otava, 1981.

Vanggaard, Thorkil, *Phallos, Symbol und Kult in Europa*. Übers. Herbert Drube. München: List, 1971.

Wilde, Oscar, *Teleny*. Suom. Erkki Vainikkala, alkut. 1893. Helsinki: Gummerus, 1992.

Rakkauden filosofiaa
Pontus Wiknerin tapaan

Kristuksen kirkastuminen elämässä

Ruotsalainen Carl Pontus Wikner oli platonistinen mystikko, filosofi ja kirjailija, jolla oli laaja vaikutus Pohjoismaiden kulttuuriin viime vuosisadan lopulla. Hän oli hegeliläisen metafysiikan kriitikko ja suosittu luennoitsija, joka tuli tunnetuksi omaperäisenä rakkauden filosofina. Wiknerin kirjoittama tunnustuskirja uskonnollisen rakkauden merkityksistä kilpailee nykyään tasavertaisesti Augustinuksen Tunnustusten *kanssa.*

Sinetöidessään *Psykologiset tunnustuksensa* viideksikymmeneksi vuodeksi Uppsalan yliopiston arkistoon filosofian dosentti Pontus Wikner halusi varmistaa, että hänen pohdintansa homoerotiikan, uskonnon ja filosofian suhteista säilyisivät pahimpien vainojen yli ja saisivat asianmukaisen käsittelyn parempien aikojen koittaessa. ”Armollinen Luoja, anna nopeammin siivet niille vuosituhansille, jotka erottavat tämän päivän siitä päivästä!”, kirjoittaa hän muistiinpanoissaan. Oli vuosi 1887. Kun Wiknerin tunnustuskirja vuonna 1971 julkaistiin, siitä tuli ruotsalaisen *gay*-liikkeen piirissä lähes yhtä suosittu ja laajasti viitattu lukemisto kuin hänen filosofiset tutkielmansa olivat olleet yliopiston piirissä. Wikner tuskin saattoi aavistaa, että hänen kirjoituksensa julkaistaisiin joskus myös Internet-muotoisena verkkoversiona. Eero Balkin hiljattain ilmestynyt suomennos perustuu ruotsinkieliseen alkutekstiin *Psykologiska självbekännelser*. Meidän aikamme näkökulmasta hieman oudoksuttavaa on, että Wikner puhui homoseksuaalisuudesta psykologisena ja teologisena kysymyksenä, vaikka ihmisen seksuaalisuus ei ole luonnehdittavissa niinkään psykologiseksi ”mielen ilmiöksi” vaan pikemminkin ihmisten väliseksi merkityssuhteeksi, jonka kautta välittyy erilaisia elämäntapoja ja arvovalintoja.

Wikner kertoo rakastuneensa useita kertoja toisiin miehiin ja poikiin aina teini-ikäisestä asti. Koska ympäröivä yhteiskunta teki hänen elämästään piinallista ja vaikeaa, hänen liikkuva älynsä joutui ratkomaan filosofisen poikarakkauden ja kristinuskon ristiriitoja kaikin käytettävissä olevin keinoin. Wikner oli syntynyt vuonna 1837. Hän koulutti huolellisesti Platonin ja Plotinoksen oppeihin sekä oman opettajansa, C. J. Boströmin, idealistiseen metafysiikkaan, joka oli sukua Hegelin maailmanjärjestykselle. Wiknerin kirjoitukset käsittelivät paitsi tieto-opillisia ongelmia, erityisesti Kristus-rakkauden luonnetta.

Hänen tärkeimpiä teoksiaan ovat *Om egenskapen och närgränsande tankeföremål* (1880), *Platon* (1867), *Tankar och frågor inför Menniskones son* (1872) ja *Tidsexistens apologi* (1888). Wikner tunnettiin rakkauden rajoja koettelevista elämäntavoistaan, eikä Uppsalan umpipömpöösi akatemia-aateli suostunut koskaan nimittämään Wikneriä vakituiseen virkaan. Pysyvän nimityksen hän sai myöhemmin Kristianian yliopistosta, Oslosta. Muutamaa vuotta ennen vuonna 1888 tapahtunutta kuolemaansa Wikneristä tuli filosofian professori, joten kaikki oli tältä osin kunnossa.

Pontus Wiknerin kauaskatseinen huoli maailman hitaasta muuttumisesta saattaa herättää ansaittua sympatiaa, mutta huolestuttavaa hänen pohdinnoissaan on edelleenkin se kulttuuriympäristön määräämä itsesensuuri, jonka mukaisesti Wikner muotoili ajatuksensa teologian ja psykologian, noiden kristillistä heterojärjestystä legitimoivien tieteiden, tunnustukselliseen kaapuun. Muistiinpanojen nimi oli siis enemmänkin ajankuvaa heijasteleva kuin osuva.

Kristus-rakkauden luonne

Uskonnon ja erotiikan suhde on vuosisatojen kuluessa heijastellut kyseisten aiheiden yhteenkuuluvuutta mutta myös ristiriitaisuutta. Niiden välisestä jännitteestä on syntynyt kaunista runoutta ja filosofisia klassikoita. Toisaalta ne ovat hyödyntäneet ja sisältäneet myös huomattavaa sublimaatiota. Moni homo ja lesbo on Wiknerin tavoin liisteröinyt itsensä kristilliseen kinasteluun siitä, onko rakkauksia yksi vai monta. Opillisen dogmatiikan pimeydessä vaihtoehdot ovatkin olleet vähissä. Tarkemmin sanottuna niitä oli alun perin vain kaksi, mikä saattaa houkutella ajattelemaan, että kyse oli eri sukupuoliin kohdistuvasta rakkaudesta. Kristillisen käsityksen mukaan korkeinta rakkautta oli kuitenkin Jeesus-rakkaus, joka oli pelkästään henkistä ja eteeristä ja jonka tuli olla kaikkea intohimoa vailla, kun taas aistillisen rakkauden toteutumisyhteydeksi asetettiin lihallinen yhtyminen naiseen. Millekään homoseksuaalisuudelle ei tässä kuviossa ollut tilaa.

Kiintoisaa Wiknerin ajatuksissa on edelleen se, että hänen mielestään filosofiassa ja uskonnossa, näissä henkisen elämän toteutumisyhteyksissä itsessään, on jotain homoerotiikalle ominaista ja nimenomaan homoseksuaalisuuden olemukseen liittyvää. Wiknerin kannalta kristilliseen oppiin sisältyvä Jeesus-rakkaus ei mitään muuta ollutkaan kuin ylevöitettyä homoseksuaalisuutta. Omasta puolestani olen pitkään ollut sitä mieltä, että kristillinen ajatteluperinne, tiede, filosofia ynnä muu hymistely ”filosofisesta heräämisestä” ja ”henkisyydestä” ovat perimmältään sublimoitua homoseksuaalista rakkautta, joka perustuu samaa sukupuolta olevien ihmisten kokemukselliseen yhteenkuuluvuuteen ja merkitysten yhtäpitävyyteen. Tässä mielessä

uskovaisten ja pappien puheet ovat paljastavia, mutta annetaanpa filosofi-Wiknerin lausua asia omalta kannaltaan. Hänen ajattelussaan rakkaus Kristukseen sai myös konkreettisen sisällön:

> Minun on puolestani sanottava, että jos Kristus olisi ollut nainen, en olisi koskaan voinut rakastaa häntä. Uskolleni hän oli syntien sovittaja, mutta tunteelleni hän oli nuori kaunis mies, jonka syliin haluaisin sulkeutua: hänen ehtoollisensa oli meidän ruumiittemme yhtyminen. Luoja tietää, että siinä ei ollut mitään epäsiveää: muuten minun olisi tunnustettava, että jotain epäsiveää on kaikessa siinä tunteessa, joka ei ole pelkästään antaumuksellista uskollisuutta, vaan todellista rakkautta.[1]

Vaikka Wiknerin tekstit ovat kristillisten rakkausrepresentaatioiden leimaamia, hänen mystisen yhtymyksensä todellinen luonne tulee selvästi osoitetuksi. Nähdäkseni vain homoerotiikan valossa voidaan ymmärtää Wiknerin mystiikalle ominaista idealismin yhdistymistä naturalismiin teoksissa *Naturens förbannelse* (1866) ja *Undersökningar angående den materialistiska verldsåskådningen* (1870). Tätä kautta voitaneen ymmärtää myös Wiknerin irtautumista varhaisen opettajansa idealistisesta filosofiasta. Kristus-rakkauden materialisoiminen oli homoseksuaalisen rakkauden lihallista toteuttamista. Voidaan vain kuvitella, minkälainen maailma olisi, jos Wiknerin fantasioima hurmoksellis-transsendentaalinen suukko-Jeesus olisi aikoinaan kävellyt myös homofobioistaan tunnettua apostoli Paavalia vastaan. Juuri Paavalin homokielteisyyteen viitaten on kristillisen kirkon piirissä myöhemmin tehty tarkka raja seksuaalisen rakkauden ja niin sanotun lähimmäisenrakkauden välille. Sen mukaisesti Jeesuksen rakkaus oppilaisiinsa on mielletty pelkäksi seksuaalisia intohimoja vailla oleväksi *agape*-rakkaudeksi erotuksena lihallisemmasta *eros*-rakkaudesta. Tosiasiassa tämä jaottelu on veteen piirretty viiva ja heijastelee rakkauskäsityksissä vallitsevaa hajaannusta, jonka mukaisesti seksuaalisen rakkauden ja henkisemmän rakkauden yhteys on kielletty elämän arkikäytäntöjen piiristä. Tämän torjunnan taustalla vaikutti yritys kiistää homoseksuaaliseen elämäntapaan liittyvä arvojärjestys, jossa filosofiset päämäärät hallitsevat käytännöllistä elämää.

Kristillisten kirkkojen peittely-yrityksistä huolimatta homoseksuaalisuus on esitetty Jeesuksen persoonan yhteydessä useasti myöhemminkin. Homo-Jeesuksen olemme nähneet esimerkiksi Elisabeth Ohlsonin Kristus-valokuvissa, joissa hänet esitetään seksuaalivähemmistöliikkeen aktivistina. Ikävää on, että kirkollisen propagandan vaikutuksesta on miesten välisestä rakkaudesta jäänyt jäljelle vain typistetty henkinen osa samalla, kun homoseksuaalinen arvo- ja merkitysuniversumi antiikin perinteen mukaisena kokonaisuutena on uitettu syrjään. Filosofian perustumista poikarakkaudelle ei voi huomata enää

mistään. Juuri tämä lienee avannut menestymisen mahdollisuuden heteroseksuaalisesti motivoituneelle filosofialle niin, ettei mainitusta henkisyydestäkään ole jäljellä muuta kuin kilpailevien heterotieteen-harjoittajien keskinäinen vallanahneus ja lapsiperheiden keittiö-keskustelua muistuttava valittelu naisen asemasta tieteessä. Myös homojen edunvalvojaksi ilmoittautunut feminismi on vain vahvistanut heteroseksuaalista arvouniversumia silloin, kun se on kiistänyt sukupuolieron – tai kun se naisten asialle omistautuessaan on kääntänyt kylkensä miesten tieteen homoseksuaaliselle luonteelle. Tämä on vahinko sikäli, että mitäpä muuta naistenkaan vimmaisuus ilmentäisi kuin sukupuolieron tosiasiallista vaikuttavuutta ja ”naisten tieteen” lesbolaista luonnetta.

Aidosti sokraattinen

Wiknerin ajatukset ovat vuosien saatossa osoittautuneet paljon radikaalimmiksi kuin Suomessa paljon tutkitun ja oman aikansa ”kulttuuriradikaalina” pidetyn Rolf Lagerborgin näkemykset, jotka keskittyivät esimerkiksi avioliittoinstituution kyseenalaistamiseen. Nykyaikana Lagerborgin ajatuksia on syytä pitää varsin kesyinä ja sovinnaisina; ne kun liittyivät lähinnä heteroseksuaalisen parisuhteen kysymyksiin ja käsittelivät asioita vain heteroseksuaalisen arvomaailman sisällä. Sen sijaan Wikneriä voi suositella koko sille suurelle tiedeyleisölle, joka ymmällään ja ymmärrystä vailla pähkäilee trendifilosofien muotoileman Sokrates-kitschin merkitystä. Wikner oli aidosti sokraattinen filosofi sikäli, etteivät hänen puheensa poikarakkaudesta jääneet kliseiden tasolle, vaan hän vei alkuperäiset ajatuksensa perille asti. Seuraava tunnustuksellinen katkelma lähestyy jo kirkkoisä Augustinuksen nimenomaisia *Tunnustuksia* – sortumatta pitämään filosofialle voimaa antaneita kokemuksia paheellisina:

> Ollessani 31:n vanha jouduin Tukholmassa hotellissa samaan huoneeseen 16-vuotiaan pojan kanssa, luonnollisesti ennestään tutun. Olimme jo käyneet nukkumaan vuoteisiimme, kun hän nousi ylös ja suuteli otsaani seisten vuoteeni päässä. Sitten hän istuutui sängynreunalle, ja lopuksi kävi niin, että hän ryömi viereeni peitteen alle ja syleili minua intohimoisesti. Molemminpuolinen kosketus kävi vihdoin mahdollisimman läheiseksi: keskeytin sen ennen kuin odotettavissa oleva teko oli tehty. Kolme kuukautta myöhemmin teko kuitenkin vietiin loppuun Uppsalassa. Jouduin sitten ahdistuksen valtaan – puoleltani mukana ei ollut todellista rakkautta – ja vannotin poikaa, ettei tällaista enää tapahtuisi. Itsekin vannoin samanlaisen valan. Tämä vala ei kuitenkaan pitänyt kauan. Se rikottiin, ja pitkän aikaa sukupuolisuhteemme

> uudistui kerta toisensa jälkeen, pitemmin tai lyhyemmin välein. Tämä poika rakastui minuun kovasti, ei kuitenkaan niin, että olisin antanut hänelle *korkeimman* rakkauteni: se kuului silloin toiselle pojalle ja myöhemmin eräälle opiskelijalle.[2]

En voi väittää vastaan. Wiknerin esittelemä live-Platon tyydyttäisi siveydellään myös kreikkalaiselle antiikille ominaisen poikarakkauden parhaat ihanteet. Mutta Wikner oli sikäli omituinen yliopistohomo, että hän oli samalla mitä uskomattomin naistenmies. Niinpä Wikner solmi avioliiton 36-vuotiaana naiden erään entisen ystävänsä, jota hän ei koskaan rakastanut, vaan jota hän kertoo kosineensa pelkästä kohteliaisuudesta. Sanojaan säästämättä hän kuvailee tapahtumia näin:

> [K]un ensikertaa astuin huoneeseen, jossa vaimoni jo makasi aviovuoteella, koin suunnilleen samaa kuin jos näkisin oman kuolinvuoteeni. Ja vaikka olenkin hänen kanssaan useita kertoja tyydyttänyt puhtaasti ruumiillisen sukuviettini, ei siihen liittynyt minkäänlaista hellyydentunnetta. Hänen läheisyyteensä aviovuoteessa vaikutti hermostoonikin niin luotaantyöntävästi, että makasin valveilla öisin ja kuuntelin jotenkin epämiellyttävän pelokkaana hänen hengitystään suunnilleen kuin vieressäni oli maannut hirviö [...].[3]

Wiknerin toteamus on peittelemättömän lohduton kuvaus eräänlaisesta pakkoavioliitosta, jonka keskellä hän päätyi elämään, mutta tuon ajan olot huomioon ottaen se on kenties ymmärrettävä ja rehellisyydessään uskottava. Avioliitto olikin Wiknerin kannalta onneton, mutta hänen puolisonsa mukaan aivan tavallisen onnellinen. Tämä puolestaan herättää kysymyksen, kuinka epärehellinen tai olojaan tiedostamaton naimisiin naitettu avio-orja saa olla. Liitto ei siis ollut hyväksi kummallekaan osapuolelle. Wiknerin makaaberit ”tunnustukset” muuttuivatkin tosikkomaisuudessaan jopa hersyviksi ja etenivät vakavuuden ja lennokkuuden rajamaille niin, että vertailukohdan hänen kilvoittelukuvauksilleen tarjoaa enää mielikirjailijani William S. Burroughs.

Triseksuaali

Vaikka Wiknerin avioliitossa olivat kaikki helvetin ainekset, ei hänen seksuaalisuutensa dekadenssitilaa tarvitse demonisoida sen enempää kuin Kaj Kalin tekee verkkokirjassaan *Sivuikkuna*. Hän sanoo näin: ”Jospa kohtalokas 1860-luvun nimeämisprosessi repi Eros-jumalalta irti hänen kaksi siipeään, homo- ja heteroseksuaalisen? Siivetön bii, Eroksen lempilapsi, etsii siipiä ja sovittelee yhtä kerrallaan. Lentoon

hän ei pääse, mutta karkuun hän kipittää nopeasti. Takaa-ajajina hetsku ja gay, sulassa sovussa, yhteisen kohtalonsa yhdistäminä."[4] Maallisen ja taivaallisen rakkauden kahtiajaossa lieneekin kyse tietystä bipolaarisen seksuaalisuuden esittämistavasta. Mutta nykyaikana siitä erottuu myös tiedepoliittinen puolensa. Se johdattaa kysymään, mitä muuta edellä sanottu olisi kuin kuvaa modernista normaalitieteenharjoittajasta filosofisten puuhiensa parista yllätettynä. Rakkauksia on siis edelleenkin *eroksen* ja *agapen* tavoin kaksi, mutta niiden nimet ja kohteet ovat jotakin muuta kuin kristillinen perinne on opettanut. Platonin ajattelua seuraten ihmisellä on valittavanaan maallinen eli heteroseksuaalinen ja taivaallinen eli homoseksualinen rakkaus, ja niihin liittyen hän voi viettää joko pragmaattista tai filosofista elämää.

Aivan samalla tavoin kuin Platon oli kieltäytynyt luovuttamasta käytännöllisten päämäärien sanelemalle elämälle suurta arvoa, Wikner päätyi suorastaan vastustamaan rakkauden maallistunutta luonnetta. Hän piti miehen ja naisen rakkaussuhdetta siinä määrin synnin ja saastaisuuden *turmelemana*, että avioliittokin oli suotu ihmisille välttämättömänä myönnytyksenä "heidän sydämensä kovuuden vuoksi". Hän siis näki heteroseksuaalisessa suhteessa lähinnä filosofisen elämän vastakohdan tai epäarvon, ja avioliitossa eläviä kristittyjä hän piti niin paheellisina, että heidän sydämensä täytyi olla kuin piitä: kylmettyneitä ja kyvyttömiä ottamaan vastaan aitoa Kristus-rakkautta! Vaikka heteroseksuaalisista ihmisistä ei voinut tulla Kristuksen todellisia seuraajia, heille oli suotava lievityksenä avioliitto, jossa he voisivat jäljitellä Jeesuksen ja hänen miesoppilaidensa rakkautta ja omistautua Kristuksen palvelemiselle omassa, sinänsä vaillinaisessa elämäntavassaan.

Wiknerin esittämien rakkauspohdintojen valossa mielenkiintoista on se, olisivatko myös Kierkegaard ja Nietzsche voineet paljastua selvemmin homoseksuaalisiksi ajattelijoiksi, jos hekin olisivat tarttuneet avioliiton tarjolla olleeseen koukkuun. Itse en pidäkään heidän päätöstään jättäytyä avioliiton ulkopuolelle ainoastaan sellaisena "epäonnistumisena" kuin usein on väitetty, vaan kenties siinä näkyy myös tietoinen kieltäytyminen heteroseksuaalisesta elämäntavasta, mikä tuotti heidän kynästään merkittävää eksistenssifilosofiaa.

Varmaa sen sijaan on, että nykyaikana on vaikea saavuttaa edes *keskikukoistavaa* filosofiajulkisuutta ilman viittauksia homosensualistiseen Sokrates-meininkiin. Iloksemme Pontus Wikner löytää taivaallisten demoniensa keskeltä myös jotain hyvää. Hän päättää tekstinsä näin:

> Se, ettei Jeesuksella koskaan ollut morsianta, mutta sen sijaan rakastaja nuorukaisten joukossa, on kristinuskon ainoa piirre, joka vastaa luonnollista rakkaudentunnettani, samoin kuin

juutalaisuudessa ainoa vastaava piirre on, että Daavid saattoi laulaa Joonatanista: ”Rakkautesi oli minulle ihmeellisempi kuin naisen rakkaus.” Näistä piirteistä olen kiittänyt Jumalaa ja kiitän vieläkin. [5]

Jeesus Kristus homoseksuaali

Wikneriä inspiroi voimakkaasti Jeesuksen persoonallisuus. Hänen voidaan sanoa myös samastuneen Jeesus Nasaretilaisen elämänkohtaloon, mihin luultavasti vaikuttivat hänen omat kokemuksensa. Kristuksen kärsimyshistoria onkin ollut myös monien homoseksuaalisten taiteilijoiden aiheena. Varsinaisesta Kristus-kompleksista Wiknerin kohdalla ei voida kuitenkaan puhua. Merkittävästä omakohtaisuudesta huolimatta hän säilytti teksteissään ja tulkinnoissaan tietyn etäisyyden aiheeseensa ja pyrki lähestymään kysymyksiä objektiivisesti ulkoa päin. Tämä koskee erityisesti hänen kykyään nähdä kristinuskon yli: sen omiin motiiveihin.

Wikner lienee kaikkien aikojen ensimmäisiä filosofeja, joka tulkitsi Jeesuksen persoonaa homoseksuaaliseksi kaikissa niissä yhteyksissä, joissa Jeesus oli totuttu aiemmin näkemään: uskonnonperustajana, julistajana ja kansalaisaktivistina. Tämä ei tietenkään alentanut Jeesuksen arvoa myöskään pelastajana tai vapahtajana Wiknerin omissa silmissä. Hänen tulkintansa tekivät Jeesuksesta entistäkin merkityksellisemmän sankarihahmon. Vaikka Wiknerin myötävaikutuksesta suuri osa yliluonnollista karismaa varisikin pois Jeesus Nasaretilaisen yltä, Jeesuksen elämänhistoriaan jäi paljon sellaista kiehtovaa ainesta, joka on myös syvemmän analyysin aihe. Mitä merkitystä Wiknerin esittämillä tulkinnoilla voi olla nykypäivänä?

Viittauksia Jeesuksen homoseksuaalisuuteen saattaa löytää Wiknerin tekstien lisäksi myös Uuden testamentin ulkopuolelle jätetystä Tuomaan evankeliumista yhtä hyvin kuin Pier Paolo Pasolinin elokuvasta *Matteuksen evankeliumi* (1964), joka hyödynsi lisäksi Raamatun tekstikokonaisuuden ulkopuolelle jätettyjä apokryfikirjoja. Niiden valossa Jeesuksen marttyyrinkuolema onkin paljastunut historian kauaskantoisimmaksi homomurhaksi Sokrateen kuoleman ohella. Myös Pasolinin elokuva esittää Jeesuksen maallisena kansanjohtajana, joka iskee opetuslapsikseen nuoria kauniita miehiä. Ylösnousemuksen ja taivasten valtakunnan teema on konkretisoitunut myöhempinä vuosikymmeninä melkein kaikissa niissä yhteyksissä, joissa Jeesus on esitetty syrjittyjen vähemmistöjen puolestapuhujana.

Mutta Jeesuksen hahmolla ja elämändraamalla on ollut myös psykodynaaminen vastineensa. Jeesuksen asema voidaan nähdä osana toteemiuhrin funktiota: kohtalokkaana poikkeuksena heteroseksuaalisen valtakulttuurin normeista. Tässä valossa hän osoittautuu lähes

pyhimyksen kaltaiseksi poikkeushenkilöksi: eräänlaiseksi isänvallan voittamisesta syntyneeksi tabuhahmoksi, joka rituaalisesti uhrattiin sovitukseksi kollektiivisesta syyllisyydestä. Ihmiskunnan synnintunto oli pyrittävä sovittamaan projisoimalla syyllisyydenkokemukset yhteen yhteisön jäseneen, joka uhrattiin isänvaltaa edustaneelle ja maallisista yhteyksistään loitontuneelle metafyysiselle Jumalalle. Ja kuka olisikaan sopinut paremmin uhrattavaksi kuin homoseksuaalinen, ulkopuolinen ja veljeslaumojen naisteniskuun osallistumaton Jeesus? Myös meidän aikamme kristityt pitävät tapanaan kokoontua toteemiaterialle pyhällä ehtoollisella, ja tämäkin toimitus on perimmältään vertauskuvallinen. Kristuksen kaksitahoiseen rooliin "surmattuna jumalana" ja "syntien sovittajana" kytkeytyvät sitten niin heteroseksuaalisen valtakulttuurin normit kuin homoseksuaalien asema yhtenä torjuttuna poikkeuksena.

Psykoanalyyttisen teorian mukaan totemismi ja tabusäännöt ovat syntyisin heteroseksuaalisista ryhmäilmiöistä aivan niin kuin kristinuskolle tyypillinen ontologinen jumalakäsityskin. Sen valossa ei voida pitää ihmeenä, miksi kristinusko on voitu kokea nimenomaan "pelastusta" tarjoavana uskontona. Kun isänmurhaan syyllistyneet veljeslaumat sopivat keskenään siitä, ettei kukaan veljistä asettuisi kukistetun isän paikalle, isänvallan symbolinen vastine etääntyi maalliseen vallankäyttöön liittyvältä tasoltaan metafyysiselle tasolle. Tätä kautta on syntynyt oletus ontologisesta Jumalasta, joka voidaan nähdä maallisten valtasuhteiden esineellistyneenä muotona. Kun patriarkaalisesta vallasta vapautuminen sovitetaan uhraamalla yksi lauman jäsen isien hengille, voi heteroseksuaalinen elämä jatkua tasapainoisesti klaaneihin ja tabusääntöihin jakautuneen heteroyhteisön keskuudessa. Kristuksen ruumis ja veri pitävät siis yllä kauhun tasapainoa.

Mutta psykoanalyyttinen teoria ei pystynyt eikä pyrkinyt vastaamaan siihen, mikä asema homoseksuaalisuudelle olisi annettava teorian kokonaisuudessa; Freudhan pyrki pikemminkin kieltämään homoseksuaalisuuden merkityksen tai selittämään sen pelkäksi seksuaalisuuden kieroutumaksi. Myös Kristuksen persoona on jättänyt teoriaperinteeseen miehen kokoisen aukon. Uskonkin kysymysten täydentävän toisiaan – sen verran selvästi homoseksuaalin rooli uhrina ja tabuhenkilönä selittää sekä Jeesuksen henkilökohtaisia ominaisuuksia, hänelle luovutettua marttyyrin asemaa että yleistä suhtautumista homoseksuaalisuuteen kristillisessä kulttuurissa. Sen lisäksi, että Jeesuksen näkeminen tyypiteltynä homona valaisee hänen omaa rooliaan kristillisessä pelastusnäytelmässä, se tekee ymmärrettäväksi myös homoseksuaalisuuteen kohdistettua irrationaalista fobiaa.

Pyhän Kolminaisuuden toteutuminen

Psykoanalyyttinen teoria itse on kuin kristillinen legenda: se kaipaa selitystä ja tulkintaa. Yhtä mieltä voidaan olla siitä, että Jeesuksen ristiinnaulitseminen oli laumahengen lietsoma isänmurha, suureen liideriin kohdistettu kollektiivinen surmatyö. Siihen sisältyvää syyllisyydentunnetta lievitettiin ajatuksella Jeesuksen ylösnousemuksesta ja pikaisesta takaisintulosta, joka sovittaisi ihmiskunnan synnit. Mutta ilmiö, johon Freud ei pelastushistoriaa uudelleen kirjoittaessaan kiinnittänyt paljoakaan huomiota, oli Jeesuksen persoonan homoerotiikka. Siksi Freudin teoriassa saattoi olla paikka myös homoseksuaalisuudelle, ja käsitykseni mukaan tuo paikka oli pelastushistorian keskiössä: kristinuskon kolmiyhteinen Jumala oli olennaisesti homo.

Homoseksuaali on ryhmän ulkopuoliseksi mielletty itseensä identifioituja, jolla ei ole pätevyyttä heteronomisessa eli toiseuden varaan vannovassa ryhmäkuntaisuudessa. Homo on vapaa heteroseksuaalisen rakkauskäsityksen ja yhteiskunnallisen vallankäytön riippuvuussuhteista, aivan niin kuin Sokrates omana aikanaan. Siksi homo on pitkään ollut kristinuskon kielletty hahmo, sen omiin piirustuksiin ja vallankäyttöön soveltumaton henkilö. Mutta samalla homo on myös kristillisen ajatteluperinteen välttämätön elinehto. Kristinusko onkin läpikotaisin homoseksuaalisuutta hyödyntävä uskonto – jopa niin, että sen voidaan väittää perustuvan homoseksuaalisuuteen. Kristinuskon koko jumalakäsitys on homoseksuaalisen persoonallisuuden kuvaa.

Homo, jonka olemuksessa ovat läsnä yhtä aikaa niin vapahtajan, yhteiskunnallisesti vapaan toimijan kuin kärsivän ihmisen ominaisuudet, sulkee sisäänsä sekä armollisen jumalhahmon, Pyhän Hengen välittäjäntehtävän että ristille naulitun pelastajan. Nämä Kristukselle määritetyt olemuspiirteet ovat lähellä tyypitellyn homoseksuaalin identiteettirakennetta, eli tapaa ymmärtää itseään. Tosin ne eivät välttämättä kuvasta kenenkään homon omaa minuutta tai tapoja olla sinut itsensä kanssa. Sen sijaan nuo homoseksuaaleille luovutetut yhteiskunnalliset roolit ovat heijastusta *ympäristön* opettamista asenteista: seurausta ryhmän suosittamaan asemaan samastumisesta. Ne ovat olleet seurauksia kristilliseen yhteisökäsitykseen perustuvasta vallan heteronomisuudesta, eli toiseudenvaraisuudesta. Ne koostuvat vain siitä, miten hyväksymme toisten ihmisten odotukset ja asenteet määräämään omaa itseämme.

Homoseksuaalien identiteetti vallasta ja viiteryhmistä vapaina yksilöinä ei olekaan koskaan päässyt toteutumaan tyylipuhtaana elämänkäytäntönä, saati että se olisi organisoitunut valtioksi. Kristillinen uskonto on aina vastustanut vapaan ihmisen toteutumista, ja tämän ajattelutavan erityisenä todisteena kristilliset kirkot ovat pyrkineet

jarruttamaan myös seksuaalivähemmistöjen vapautumispyrkimyksiä. Vapauden asemasta kristilliset kirkot ovat suosittaneet sitoutumista omiin kahleisiinsa, ja tästä seikasta johtunee myös kristinuskon ankaran kielteinen suhtautuminen homoseksuaalisuuteen.

Kristittyjen pappien on varottava oman uskontonsa takana piilevän tunnedynamiikan paljastumista, sillä juuri se saattaisi katkaista kristinuskon kannatukselta terän. Kun juutalais-kristilliset uskonnot ovat perustuneet pitkälti homoseksuaalisuuden torjumiseen ja siitä seuranneeseen aggressioon, noiden piilotajuisten motiivien esiintulo voisi nopeasti kuihduttaa koko uskonnon, kun ihmiset alkaisivatkin toteuttaa homoseksuaalisuuttaan avoimesti; seksuaalivähemmistöthän eivät ole koskaan kieltäneet papeilta mitään. Vapaan ihmisen idean vastaisesti kristinusko on pyrkinyt tukahduttamaan ihmisessä kaiken sen, mikä hänessä on itseä, varsinaista minuutta ja itseen identifioitumista. Kristinusko on nähnyt ihmisen omana itsenään olemisessa vain itsekkyyden ja ahneuden lähteen. Sen sijaan kreikkalaisen antiikin voitokas filosofia näki homoseksuaalisessa itseensä identifioitujassa eräänlaisen yli-ihmisyyden ihanteen, joka sai ilmaisunsa itsestä huolehtimisen ideassa.

Taivaan Valtakunta maan päällä

Nykyajan kristillisyydessä riemastuttaa nyt vain heteroseksuaalisen valtakulttuurin oma ryömiminen homoseksuaalien edessä, kun ulkopuolisuuteen, kärsimykseen ja vaivaan kahlehdittu pyhä mies olikin olennaisesti homo. Hän nousi kuolleista ja vapautti myös heterot synnin ja syyllisyyden kahleista tuomitsemalla ja sovittamalla heidän törkeytensä. Juuri tästä syystä moni homo on nyt ”ortodoksi”. Ylösnousemusta ja pelastusta juhlistava pääsiäinen on homojen suosiossa niin, että homot kautta maailman osallistuvat ahkerasti muun muassa pääsiäisyön vigilioihin. Monikaan heistä tuskin tiedostaa oman toimintansa alkuperää tai motiiveita, vaikka heillä itsellään lienee siitä aavistuksenomainen käsitys: ylösnoussut Kristus on aivan niin kuin he itse – juuri kaapista tulleena. Homojen omat tulkinnat Jeesuksen elämänhistoriasta vahvistavat, kuinka vaikuttava homoseksualinen tunnelataus kristinuskossa on vallinnut. Homojen vapautumisen kautta on tullut päivänvaloon sekin, kuinka myös teologiset tiedekunnat ovat aina olleet homojen kansoittamia, niin kuin luostarit aikoinaan. Uskonto ja erotiikka kuuluvat siis tässäkin asiassa yhteen.

Mutta heteroiden kannalta homojen vapautumisprosessi ei ole ollut yhtä riemullista. Homot ovat kieltämättä vapautuneet uskontojen vaikutusvallan heikentyessä, ja samalla on luotu perusta myös kristittyjen vapautumiselle ideologisista kahleista. Homot ovat olleet syystäkin iloisia, mutta miksi kristinuskon ilosanoma ei ole riittänyt

kääntämään myös heteroiden ja pappien suupieliä evankeliseen iloon?

Heille Jeesuksen ylösnousemuksen kautta ovat näyttäytyneet vain heteroseksuaalisen valtakulttuurin alemmuudentunto ja ikiaikainen syyllisyyden kokemus. He koettivat muun muassa kieltää sateenkaari-Jeesuksen esillepanon Euroopan unionin näyttelytiloissa, kuten eräskin suomalainen europarlamentaarikko. Kenties he ovat oivaltaneet, että Kristuksen uusien ylistysmuotojen takana saattaakin piillä nykyisen homoliikkeen kostonhalu, joka on seuraus paitsi Jeesuksen ristiinnaulitsemisesta, myös siitä piikistä, joka lyötiin homojen lihaan, kun heitä kidutettiin, mestattiin ja poltettiin rovioilla halki vuosisatojen.

Riippumattoman ja vapaan totuudenpuhujan roolinsa vuoksi homoseksuaalinen vähemmistö on mielletty juutalaisten tavoin ”valituksi kansaksi”, ja homojen on ajateltu elävän lähellä Jumalan valtakuntaa. Tästä johtuu, että heteroiden asenteita on leimannut sama viha ja kateus, jota on kohdistettu myös juutalaisiin. Homo on kuin äänettömyyteen tuomittu Kristus, jonka koko olemus korostetusta ja valittavasta puheen tyylistä alkaen on kuin luotu ilmentämään kärsivää Jeesusta, ihmistä joka *epäonnistuu* elämässä mutta lopulta kuitenkin *voittaa*. Homo on kuin raivostuttavan optimistinen pikkuveli, jonka onnistuu kiertää oma kohtalonsa ja joka luovuttamattoman ja myyttisen tabuasemansa johdosta joutuu pelastamaan myös isot veljensä tuottaen heille nöyryytystä ja häpeää. Tämä uskonnollinen näytelmä saa ilmaisunsa sekä ylösnousemuskertomuksessa että legendassa Kristuksen paluun odotuksesta, toisesta tulemisesta, viimeisestä tuomiosta ja Jumalan valtakunnasta maan päällä.

Onko homoseksuaalisuudessa sitten jotain todella transsendentaalista niin, että kristinuskoa ei voitaisikaan pitää pelkkänä homoseksuaalisuuden symbolisena esityksenä? Liittyykö homoseksuaalisuuteen jotain kristinuskon sanomaa ilmentävää? Tämän mukaan kristinusko ei olisi vain homoseksuaalisen rakkauden vertauskuvaa, vaan homoseksuaalisuus sinänsä olisi vihjaus Jumalan valtakunnasta maan päällä, jolloin sitä voitaisiin pitää Jumalan aidon rakastamisen toteutumisyhteytenä.

Itse uskon homoseksuaaliseen jumalanrakastamiseen. Homous ja Jumala ovat toistensa attribuutteja, niin kuin Spinozan Jumala ja Luonto. Tosin kirkko on pitänyt tehtävänään langettaa homoille tuomioita ja kirota heidät alimpaan Helvettiin samalla, kun piispojen mieltä on kaivellut aavistus Kristuksen todellisesta takaisintulosta: Jumalan valtakunnasta homoyhteisön muodossa. Kenties homoseksuaalisuus ja kristinuskon myyttinen kertomus ovatkin toinen toisensa vertauskuvia. Myös homoyhteisö on eräänlainen *Civitas Dei*. Kristuksen kirkastuessa homojen elämässä kysymys on pyhän kolminaisuuden myötävaikutuksesta: taivaan valtakunnasta maan päällä.[6]

VIITTEET

1. Pontus Wikner teoksessaan *Psykologiska självbekännelser*, suom. Eero Balk.
2. Emt.
3. Emt.
4. Kaj Kalin verkkokirjassaan *Sivuikkuna* (1998, ikkuna 1, luku 5).
5. Emt.
6. Kirjoituksen alkuperäisversio on julkaistu *Niin & Näin* -lehdessä 3/1998.

KIRJALLISUUS

Wikner, Pontus, *Naturens förbannelse*. Upsala, 1866.

---, *Om egenskapen och närgränsande tankeföremål*. Upsala: Victor Roos, 1880.

---, *Platon – Populärä föredrag hållan i Ståckholm i mars och april 1867*. Upsala: Lundekvistska Bokhandeln, 1888.

---, *Tankar och frågor inför Menniskones son*. Andra upplagan, orig. 1872. Stockholm: Hæcströms, 1888.

---, *Tidsexistens apologi – Ett stycke relationsteori.* Efter författarens död utgifven av L. H. Ågren. Upsala: Lundekvistska Bokhandeln, 1888.

---, *Undersökningar angående den materialistiska verldsåskådningen*. Stockholm: Hæcströms, 1870.

Muut lähteet

Kalin, Kaj, *Sivuikkuna*. Verkkokirja. <http://www.seta.fi/z/sivuikkuna>.

Pasolini, Pier Paolo, *Il Vangelo Secondo Matteo*. DVD-levy, alkut. 1964. Video Plaza, 1999.

Wikner, Pontus, *Psykologisia tunnustuksia*. Suom. Eero Balk, alkut. *Psykologiska självbekännelser*. Verkkokirja. <http://www.geocities.com/westhollywood/village/3489>.

Tyttöjen kanssa saunan lauteilla

Tirkistysreikiä sukupuolierolla politikoivaan filosofiaan

Sukupuolella ja seksuaalisuudella on ollut kulttuurissamme 1800-luvun puolivälin jälkeen erityisasema. Modernin yhteiskunnan motivaatiorakenteita seuraillen seksit on sektoroitu. Niihin on liitetty lajinsäilytyksellisiä sekä työvoiman uusintamiseen liittyviä intressejä, ja sukupuolinen käyttäytyminen on jaettu homo- ja heteroseksuaaliseen. Psykoanalyytikot väittivät 1900-luvun alussa, että kaikki inhimillinen toiminta perustuu seksuaalisuuteen, ja sukupuolisuutta alettiin hyödyntää kulttuurin eri alueilla, esimerkiksi mainonnassa. Viime vuosisadan lopulla monet filosofit päätyivät kiistämään koko sukupuolieron, mutta miksi? – Naisille ja pyörremyrskyille sanotaan olevan yhteistä sen, että molemmat ovat tullessaan kuumia ja kosteita ja molemmat vievät mennessään talot ja autot. Jos edellä käsitelty ruotsalainen Pontus Wikner olikin eräänlainen oman aikansa ”Hurri-Kaani”, seuraavassa luon katsauksen sukupuolisuuden filosofiaan Suomessa.

Ollessani nuori opiskelijapoika minulla oli tapana saunoa tyttöjen kanssa. Kokemukseni olivat tärkeä osa opintoja. Ne opettivat minulle sukupuolisuuden filosofiaa. Vietimme iltaa opiskelijajuhlissa, ja tytöt laittoivat saunan lämpiämään. Olimme ensin pukuhuoneessa ja riisuimme vaatteet; lopuksi sujautimme pois Calvin Kleinit (nimi sopii nimettömille; ei niissä paljoa tilaa ollutkaan). Sitten saunoimme, saunoimme ja saunoimme. Välillä kävimme pukuhuoneessa vilvoittelemassa, mutta emme käyttäneet pyyhkeitä. Kosteus kuivui ihollemme, ja tytöt ottivat kaljaa. Itse en nauttinut lainkaan. Jäin vain hajamielisesti tähyilemään maisemaa, joka avautui näköalasaunan panoraamaikkunasta Tammerkosken suvantoon. Sen jälkeen palasimme saunan lämpimään.

Akateemisissa yhteyksissä sukupuolisuutta on tarkasteltu yleensä vähemmän lihallisesti. Tieteellinen kirjallisuutemme on viime vuosina rikastunut muun muassa väitöskirjatutkimuksilla, joissa käsitellään sukupuolisuuden filosofiaa ja sosiologiaa. Filosofian piirissä tunnetuimpia ovat Sara Heinämaan *Ele, tyyli ja sukupuoli* (1996), Tuija Pulkkisen *Postmodern Political Agency* (suom. *Postmoderni politiikan filosofia*, 1998) ja Petri Sipilän *Sukupuolitettu ihminen – Kokonainen etiikka* (1998). Postmoderniin ajatteluun kytkeytyvät kirjallisuustieteessä väitelleen Lasse Kekin *From Gay to Queer* (2003) ja sosiologi Jan Wickmanin *Transgender Politcs* (2001). Sosiaalipolitiikassa työnsä tehneen Tuula Juvosen *Varjoelämää ja julkisia salaisuuksia* (2003)

sekä sosiologian piirissä useita julkaisuja toimittaneen Jukka Lehtosen *Sukupuoli ja seksuaalisuus koulussa* (2003) eivät ole ensisijaisesti teoreettisia tutkimuksia, vaan niiden motivaatio on käytännöllisempi. Samoin on laita Olli Stålströmin jo legendaarisen maineen saavuttaneessa teoksessa *Homoseksuaalisuuden sairausleiman loppu* (1997), jossa arvioidaan kriittisesti myös historian eri vaiheiden teoreettisia sitoumuksia. Tosin tämänkin teoksen näkökulmanasettelussa painotutaan sosiaalisen konstruktionismin ja postmodernismin suuntaan.[1]

Seksiväitöskirjojen tulva todistaa, että vaietuista aiheista joudutaan lopulta käymään perinpohjainen keskustelu. Vaikka edellä mainituista tutkimuksista on puhuttu julkisessa sanassa jo niiden ilmestyessä varsin paljon, nyt on hyvä hetki pysähtyä pohtimaan, millaista tutkimus on ollut ja minne sukupuolisuuden ja seksuaalisuuden tutkimisessa ollaan matkalla. Tässä artikkelissa tarkastellaan Suomessa tuotettua sukupuolisuuden ja seksuaalisuuden filosofiaa viimeksi kuluneen vuosikymmenen pituisella aikajänteellä. Mukana on sekä uudempia että vanhempia teoksia vertailujen tekemiseksi ja kokonaisarvioiden laatimiseksi. Tarkoitukseni on lähestyä aihetta selvittämällä ensisijaisesti sitä, minkälaista tutkimus sinänsä on ollut ja puuttumalla vasta toissijaisesti tutkimuksen aiheisiin, kuten sukupuoleen, sukupuoliseen käyttäytymiseen ja seksuaalivähemmistöjen asemaan tai olemukseen. Kyseessä on aikalaisanalyysi sukupuolisuuden filosofiasta Suomessa.

Piilotettu liha

Usein ajatellaan, että ihminen on aidoimmillaan sukupuolisissa, lihallisissa tai kehollisissa toteutumisyhteyksissä. Sen sijaan nykyiselle sukupuolta koskevalle keskustelulle on käynyt niin, että se on hajonnut useisiin koulukuntiin ja tematisoinut eli asettanut aiheensa tutkittavaksi tavoilla, joiden kautta sukupuolisuudesta ovat korostuneet lähinnä eleet, tyylit ja vaatetus – puheenparret ja sosiaaliset normit. Kun ihmiset keskustelevat asioista vaatteet päällä, kuten akateemisissa yhteyksissä on tapana, sukupuoli todellakin katoaa, ja huomio kiinnittyy esimerkiksi pukeutumiseen. Tutkimusta, jossa sukupuolisuuden tieteellisiä lähestymistapoja tulkittaisiin kriittisesti ulkoa päin, on tehty melko säästeliäästi, mikä saattaa heijastella tehtävän haasteellisuutta. Monien tutkijoiden on ollut vaikea nousta teoreettisten jättiläistensä harteille kirjoittamaan sukupuolisuuden ja seksuaalisuuden tutkimuksen omaa historiaa, vaikka historiaa onkin tutkittu strukturalismin ja postmodernismin vuosista lähtien runsaasti.

Metatason tutkimuksen ja itsereflektion vähyys onkin johdattanut sukupuolisuuden tieteellisiä tarkastelutapoja tiettyyn yksipuolisuuteen antamalla tutkimukselle näennäisesti vapaat kädet. Sukupuolen ja sukupuolisen käyttäytymisen tieteellinen kohtaaminen on myös kai-

vannut tällaista vapautumisprosessia, mutta sukupuolieron kiistäväksi relativismiksi tai nihilismiksi muututtuaan on alun perin liberaalina näyttäytynyt ajattelu ollut omiaan myös vähentämään itsekriittisyyttä.

Postmodernististen suuntausten kukoistuskaudella sukupuolen ja sukupuolisen käyttäytymisen selitykset kokivat eräänlaisen ”ruumiista irtautumisen prosessin”. Esimerkiksi Michel Foucault'n pyrkimykset kohdistuivat sen kysymyksen auki purkamiseen, miten puheen tyylit ja tavat ovat tuottaneet sukupuolen ja seksuaalisen käyttäytymisen ilmiöt, mutta kyseinen tutkimusote on myös *vahvistanut* näkemystä sukupuolisuudesta pelkkänä diskurssina.[2] Sukupuolisuuden tieteelliset tematisaatiot näyttävät leijuvan nyt korkealla kehojemme ja ruumiidemme yläpuolella, diskurssiavaruuksien kerroksissa. Samalla kun sukupuoli on pyritty redusoimaan eli palauttamaan vaatteisiin, eleisiin tai tyyleihin, ruumiillinen, kehollinen ja lihallinen sukupuoli on kadonnut tutkijoiden näköpiiristä. Sukupuolen sosiaalisen rakentumisen korostaminen on pyrkinyt määrittämään sukupuolen kehollisten toteutumisyhteyksien tutkimiselle paikan tieteellisten valtavirtojen ulkopuolelta. Viime vuosikymmenien muotiparadigmat ovatkin lihallisuuden merkitystä laiminlyödessään eräällä tavalla ”piilottaneet lihaa”.

Eksistenssifilosofian uusi tilaus

Poliittiset päämäärät ja tarkoitukset ovat liittyneet sukupuolen, sukupuolisen käyttäytymisen ja seksuaalivähemmistöjen tieteellisiin tarkasteluihin aina ”kriittiseksi” sanotun tutkimusperinteen ensivaiheista asti. Poliittisessa lähetystyössä ei olekaan välttämättä vikaa, sillä sen kautta on toteutettu tieteen emansipatorista eli ihmisten vapauttamiseen tähtäävää tehtävää. Toisaalta siihen liittyvä vallan käyttö on ollut paitsi myönteistä, myös kielteistä. Tutkimuksiin liitetyt tendenssit ovat olleet omiaan vähentämään tieteen uskottavuutta, ja aavistukset tarkoituksellisesta manipulaatiosta ovat lietsoneet vastarintaa, jota ei muuten esiintyisi. Poliittisluonteisella tutkimuksella onkin oma historiansa, joka voidaan jälkikäteen jakaa selvästi tunnistettaviin kausiin.

Sukupuolisuuden tieteelliset lähestymistavat ovat liittyneet yhteiskunnallisiin konflikteihin ja heijastelleet niitä. Ideologiakriittinen ja asenteellisesti ”nykyaikaiseksi” tunnistettava tutkimus nousi esiin 1960-luvulla erilaisten yhteiskunnallisten vapautusliikkeiden myötä. Tuolta ajalta tunnetaan muun muassa niin sanottu normalisointitutkimus, jonka kautta vähemmistöjen olemassaoloa voitiin todistella normaaliksi.[3] Kyse oli sopeuttamaan pyrkivästä politiikasta. Sosiaalisten toimijoiden kannalta se merkitsi kuitenkin ehdollistumista puolustukselliseen, itseä oikeuttavaan ja sitä kautta alistuvaan asenteeseen. Tämän vaiheen jälkeen koettiin välttämättömäksi irtautua sen tapai-

sesta olemusajattelusta, johon normalisointitutkimus sitoi sekä seksuaalisia toimijoita että tutkijakuntaa itseään.

Normaaliksi todistelemisesta irtauduttiin postmodernistisen ajattelun ja jälkistrukturalismin tuella. Ne puolestaan korostivat sukupuolen paikantumista yhteiskunnallisiin rakenteisiin ihmiselle oletettujen sukupuoliominaisuuksien sijasta. Enää ei ollut tarpeellista olla mies tai nainen, homo tai lesbo. Postmodernistiset ja poststrukturalistiset toimijat kävivät samanaikaista yhteiskunnallista kamppailua myös muiden kuin sukupuolisten rakenteiden ylivaltaa vastaan.[4] Yhtä kaikki, kyseisessä tutkimusotteessa ihminen redusoitiin sosiaalisesti konstruoituvaksi olennoksi. Tätä kautta seksuaalisuuden tarkastelutavat kiinnitettiin yliyksilöllisiin sosiaalisiin rakenteisiin, vaikkakin konservatiivisimpina pidetyistä normeista ja niiden mukaisista rakenteista, kuten heteroseksuaalisesta olettamuksesta, oli päästy jo eroon. Näkökulma ihmisen sukupuolisuuteen ja seksuaalisuuteen oli joka tapauksessa yhteiskunnallinen ja tieteellisen tematisaation ihmiskuva sen mukainen.

Postmoderniin ajatteluun on kytkeytynyt myös osa niin sanotusta analyyttisesta kielifilosofiasta ja pragmatismista. Tämä selittyy niiden yhteisellä kiinnostuksella kielen asemaan sukupuolisten käytäntöjen muovaajana. Analyyttisen kielifilosofian piirissä ajateltiin, että todellisuuden kielellinen jäsentäminen on kokemuksia ja havaintoja tärkeämpää, vaikka kokemukset ja havainnot väistämättä edeltävätkin todellisuuden käsitteellistä jäsentämistä. Sukupuolta ja seksuaalista käyttäytymistä koskevien kysymysten yhteydessä kielifilosofinen lähestymistapa tuli toistaneeksi kartesiolaista ajattelutapaa, jonka mukaan ontologisista seikoista voitiin varmistua vasta kielellisen tai kognitiivisen prosessin kautta. Vastustaessaan siihen liittyvää yliintellektualisoitumista ja puolustaessaan ruumiilliseen aistitodellisuuteen liittyvää välittömyyttä postmodernistinen ajattelu tuli kytkeneeksi itsensä analyyttisen filosofian ongelmiin yhtäältä osoittamansa vastarinnan ja toisaalta aatteellisen yhteenkuuluvuuden kautta: myös postmodernismille oli ominaista sukupuolisten representaatioiden ja mielikuvien pitäminen aistikokemuksia tärkeämpänä ja todellisuuskäsityksiämme hallitsevana. Alettuaan rimpuilla tätä näkemystä vastaan myöhemmästä *queer*-teoriasta puolestaan tuli sukupuolista olemusajattelua kritisoivan nihilismin äärimuoto.

Sen sijaan meidän aikanamme myös sukupuolisuuden lihallisia toteutumisyhteyksiä tarkastelevalle eksistenssifilosofialle voisi olla jälleen tilaa. Käsitykseni mukaan sukupuoli on laajasta kyseenalaistamisesta huolimatta edelleenkin ensisijaisesti lihallinen ja kehollinen ominaisuus ja sukupuolijako sen mukaisesti kaksiarvoinen tosiasia. Filosofia, joka on pitänyt lähtökohtanaan binaarista sukupuolieroa, on ollut ontologisesti uskottavampaa ja lähempänä varsinaista eksistenssifenomenologiaa kuin ne ”eksistenssifilosofisina” pidetyt post-

modernismin muodot, jotka ovat kiistäneet tiedon, totuuden, arvojen ja muiden nimettömien lisäksi lähes kaiken, myös sukupuolen.

Monet viime aikoina julkaistut ja laadullisin menetelmin tehdyt haastattelututkimukset ovat sisältäneet paljon havainnollista ja arkipäivän tiedonmuodostuksen kannalta tärkeää ainesta. Siten ne ovat päässeet – ehkä paradoksaalisesti – lähemmäksi eksistenssifilosofisen ihmiskuvan ihanteita. Kehon ääriviivoilla liikkuva pinnallisuus voi siis olla myös syvällistä. Tieteellinen työ, joka suostuu hyväksymään kaksiarvoiseen sukupuolijakoon liittyvät lihalliset (keholliset ja ruumiilliset) lähtökohdat, on mielestäni edistänyt seksuaalivähemmistöjen oikeuksien kehittymistä paremmin kuin pelkkä uppoutuminen kyseenalaistamisen tai teorioimisen syövereihin. Väiteaineistoltaan kestävimmiksi ovat osoittautuneet ne filosofiset tarkastelutavat, joiden abstraktioaste on ollut alhaisin.

Sosiaalisen ja lihallisen sukupuolen ero

Eräs tieteellisten teorioiden arviointikriteeri on se, miten *uskottavia* ne ovat, kun taas informaatioteorioiden kannalta tutkimus on *informatiivinen*, jos sen tulos on yllättävä, heikosti ennustettava tai ennalta arvaamaton. Tätä seikkaa hyödyntäen tieteissä on voitu tuottaa näennäisesti informatiivisia tutkimustuloksia, jotka kiistävät koko sukupuolieron ja väittävät, että sukupuolia on ”vähintään viisi”. Tosiasiassa viisainta olisi erottaa sukupuoli, seksuaalinen käyttäytyminen ja sosiaaliset vaatekerrat toisistaan sekä myöntää sukupuolieron kaksiarvoisuus. Vaikka sukupuolieron kiistäminen näyttääkin houkuttelevalta kiertotieltä tasa-arvoon, myös tasa-arvopolitiikan kannalta olisi johdonmukaisempaa myöntää sukupuolten lihaan piirretty dualismi.

Kaksiarvoisen sukupuolieron kiistäviin feministeihin ja naistutkijoihin on liittynyt myöhemmin osa seksuaalivähemmistötutkijoista. Niin sanottu *queer*-teoria on painottanut, että ”ihminen paikantuu vain hetkellisesti johonkin sukupuoleen”. Kuitenkaan sukupuolten tasa-arvoa ei voi olla, jos ei ole sukupuoltakaan. Perusongelma on, että tasa-arvopolitiikkaa on yritetty tehdä ihmisten *samanlaisiksi* tulkitsemisen kautta. Mikäli ihmisten kehoon piirretty erilaisuus kiistetään, katoaa peruste, miksi tasa-arvon olisi vallittava. Tuo peruste on erilaisuus. Tärkeää on myös seuraava tosiasia: jos ei ole olemassa kiinteää sukupuolta eikä kaksiarvoista sukupuolieroa, ei voi olla myöskään homo- eikä heteroseksiä. Seksuaaliset intohimot ja teot edellyttävät, että toiveemme ja tarpeemme *viittaavat tiettyyn sukupuoleen*.

Angloamerikkalaisessa ajattelussa on vallinnut 1980-luvulta meidän päiviimme asti tyytymättömyys niin biologisperäiseen olemusajatteluun kuin sosiaaliseen konstruktionismiinkin. Kirjoittajat ovat karttaneet varhaisemmalle feminismille ominaista sukupuolen jakamista

biologiseen sukupuoleen (*sex*) ja niin sanottuun sosiaaliseen sukupuoleen (*gender*). Arkiajattelun näkökulmasta saattaa olla vaikea ymmärtää, mitä ”sosiaalisesti konstruoituva” sukupuoli ylipäänsä tarkoittaisi; käännettynähän käsite merkitsee lähinnä ”sosiaalisesti rakentuvaa sukupuolta”. Oppisanastoon vihkiytymättömien mielessä ajatus on herättänyt ihmetystä: miten niinkin kokemuksellinen tai fyysinen asia kuin sukupuoli voisi ”rakentua yhteiskunnallisesti”?

Myös useiden seksuaalivähemmistöihin kuuluvien ihmisten omasta mielestä yhtä hyvin heteroseksuaalinen kuin homoseksuaalinenkin käyttäytyminen edellyttävät sukupuolen, johon intentiomme voivat viitata. Lisäksi monet transseksuaalisuuden muodot hyödyntävät sukupuolieron kaksiarvoisuutta ja osoittavat, kuinka tärkeäksi kaksiarvoinen sukupuoliero *koetaan*. Käytännössä jaottelu alkaa uimahalli- ja wc-kulttuurista ja jatkuu Internetin deittisaitteihin ja chattihuoneisiin. Konservatiiviksi leimaamisen uhallakin katson, että *sex–gender*-jako on edelleen selitysvoimainen ja tutkimuseettisesti perusteltu, kunhan sen *gender*-puoli asetetaan oikeaan yhteyteensä, pukeutumisen ja muotien piiriin, ja pidetään erillään varsinaista seksuaalista käyttäytymistä ja sukupuolta koskevien tarkastelujen yhteydestä. Sukupuolta koskevan keskustelun pysähdyttyä sukupuolieron kiistävään postmodernismiin oma ajatteluni voi osoittautua paljon uudistusmielisemmäksi kuin se ensi katsomalta näyttää.

Sosiaalinen sukupuoli Suomessa

Maailmalla koetut kehitysvaiheet ovat heijastuneet suomalaiseen tiedeyhteisöön noin kahdenkymmenen vuoden viiveellä. Sara Heinämaa koetti aikoinaan lieventää *sex–gender*-erottelua tukeutumalla Simone de Beauvoirin varhaiseen feminismiin ja Maurice Merleau-Pontyn havainnonfilosofiaan. Toisaalta hänkin näyttää painottaneen sukupuolen ensisijaisena toteutumisyhteytenä sen yhteiskunnallista perustaa, *genderia*. Ongelmana sukupuolisuuden filosofiassa on ollut se, että filosofiset teoreetikot on valittu kymmenien vuosien takaa.

Tämä näkyi jo Heinämaan työssä vuodelta 1996. Merleau-Ponty ja de Beauvoir ovat luoneet filosofiansa kokonaan erilaisessa asennekentässä, kuin pari viimeksi kulunutta vuosikymmentä edustavat.[5] Myöskään eksistenssifenomenologinen ajattelu ei välity kovin edustavasti Merleau-Pontyn kautta, ja pidänkin häntä enemmän marxilaisena havainnonpsykologina kuin fenomenologina. Näyttöä tästä antaa se, ettei Merleau-Ponty (1945) käsitellyt juuri lainkaan todellisuuden olemassaoloa koskevaa ontologista ongelmaa vaan keskittyi luonnostelemaan teoriaa siitä, kuinka havainnot rakentuvat tietoisuuden ja ulkomaailman välisessä suhteessa. Sukupuolieron tahattomaan kiistämiseen johtanutta lopputulosta voidaankin pitää seurauksena tästä teoreettis-

luonteisesta lähtökohdasta, jossa ontologiset näkökohdat oli rajattu pois toisin kuin esimerkiksi Martin Heideggerin varsinaisessa eksistenssifenomenologiassa.

Tuija Pulkkinen puolestaan tukeutui vuonna 1998 julkaistussa teoksessaan Michel Foucault'n ja Judith Butlerin ajatteluun, joista ensin mainittu edustaa poststrukturalismia ja konstruktionismia, kun taas jälkimmäinen tunnetaan *queer*-teoreettisen paradigman perustajahahmona. Petri Sipilä on tehnyt sukupuolella filosofoimisesta myös viihteellistä performanssia perustamansa Plastic Pony -ryhmän kanssa. Kyseessä on muovi- ja kumiasuja hyödyntävä pukeutumistrendi, jossa filosofisesti kiinnostavaa on se, mitä muovipukujen ja -kupujen alta lopulta löytyy. Heinämaa, Pulkkinen ja Sipilä onnistuivat käsittelemään aiheitaan sofistikoituneesti ja kiertämään suuren osan sukupuolisen olemusajattelun, sosiaalisen konstruktionismin ja uudemman *queer*-teorian ongelmista. Silti väitän, että ratkaisut olivat suureksi osaksi retorisia. Ne eivät tarjonneet mitään sellaista, joka ylittäisi sukupuolta ja seksuaalista kanssakäymistä koskevan arkiajattelun. Esimerkin sinänsä ketterästä linjanvedosta voi löytää Tuija Pulkkisen teoksesta *Postmoderni politiikan filosofia*. Hän sanoo näin:

> Olen sosiaalisen konstruktionismin kannalla perusolemuksen olettavan essentialismin ja sosiaalisen konstruktionismin kiistassa. Ihmisillä ei ole sellaista synnynnäistä ruumiin tai mielen ominaisuutta, joka saisi heidät eroamaan "normaalista" seksuaalisuudesta. Mielestäni alkuperäinen ruumiillinen tai henkinen eroavuus ei ole syy ihmisen erilaiselle seksuaaliselle identiteetille. Samanaikaisesti kuitenkin puolustan identiteetin kategoriaa homo- ja lesbopolitiikassa. Identiteetti on merkityksellinen poliittinen väline, eikä identiteetti ole myöskään sattumanvarainen vaan syvästi merkityksellinen seikka henkilön elämässä, jotakin jota ei voi erottaa persoonallisuudesta.
>
> Tämä merkitsee, että en hyväksy sen enempää ajatusta, että identiteetti on pysyvä ominaisuus kuin että se olisi valittu.[6]

Kirjoittaja hylkäsi biologisen olemusajattelun ja naturalistisen reduktionismin, jotka kiistivät valintojen merkityksen kokonaan ja sijoittivat seksuaalisuuden kulttuurin ulkopuolelle: luonnon tosiasiaksi. Toisaalta hän kritisoi sosiaalista konstruktionismia ja *queer*-teoriaa. Kirjoittaja selviytyi elegantisti myös identiteetin käsitteen aatehistoriasta. Modernina aikana sukupuolta koskevat käsitykset olikin valettu hegeliläisten tai marxilaisten, kulttuurisesti valmiina ja muuttumattomina pidettyjen seksuaali-identiteettien varaan. Niiden vangeiksi yksilöt aina uudelleen syntyivät. Liberalismin aikakaudella ihmisten ajateltiin olevan yksilöllisesti vapaita valitsijoita. Vasta postmodernistisen filosofian vaikutuksesta identiteettejä alettiin pitää poliittisina muodos-

telmina, ja niitä koskeva väittely on korvattu puheella identiteettipolitiikasta.

Pulkkisen tavoin myös itse kannatan identiteetin käsitettä. Itsereflektion kehämäisyyteen liittyvine heikkouksineenkin se on edelleen hermeneuttisesti käyttökelpoinen, kun arvioidaan ihmisten itsetuntoa ja vapauden asteita. Politiikan käsite puolestaan viitoittaa tietä moniin herkullisiin taisteluihin.

Postmodernistisen ajattelun ongelmat painavat kuitenkin enemmän kuin emansipaatiopolitiikan hedelmät. Olemusajattelun ja konstruktionismin välistä tietä on luikerreltu eteenpäin lähinnä sillä verukkeella, että *seksuaalisen käyttäytymisen* käyttäytymisluonne muka vaatii kiistämään myös *sukupuolta* koskevan olemusajattelun. Postmodernistien lähtökohtanaan pitämä ajatuskulku näyttää olevan seuraava: (1) Jos *sukupuolinen käyttäytyminen* hahmottuu vain normatiiviseksi ja vailla olemusta olevaksi toiminnaksi, niin myöskään jaon homo- ja heteroseksuaaliseen käyttäytymiseen ei saisi antaa leimata tapojamme ymmärtää *sukupuolta* (eli jakaa seksin osapuolia naisiin ja miehiin). Toisaalta (2) postmodernistit ovat ajatelleet niin, että (a) kiellettäessä sukupuolieron kaksiarvoisuus olisi kiellettävä myös homo- ja heteroseksuaalisuus, kun taas (b) kannatettaessa kaksiarvoista sukupuolijakoa sitouduttaisiin automaattisesti jakamaan myös sukupuolinen käyttäytyminen tiukasti kahtia homojen ja heteroiden rajaviivaa pitkin. Edellä mainitut postmodernisteille ominaiset päättelykulut ovat nähdäkseni kestämättömiä. *Sukupuolieron kaksiarvoisuus* ei merkitse sen enempää *homojen kuin heteroidenkaan kieltämistä*, eikä siitä seuraa *seksuaalikäyttäytymistä koskevan dualismin myöntämistä*.

Pääongelma on, että *sukupuolista käyttäytymistä* koskeva argumentaatio on sekoitettu *sukupuolta* koskevaan argumentaatioon. Esimerkin antaa Pulkkisen teoksesta poimittu lainaus:

> Sukupuolen käsite on normaalille ja normaalin rajoja luovalle ja vartioivalle tieteelle syvästi heteroseksuaalisen binaarilogiikan ehdollistama. Se noudattaa säännönmukaisesti yhteiskunnallisia sukupuolihierarkioita, ja uusintaa olemassa olevia sukupuolikäytäntöjä.[7]

Sukupuolta ja sukupuolista käyttäytymistä ei ole nähdäkseni kytketty yhteen niinkään ”heteroseksuaalisessa binaarilogiikassa” vaan yllä mainitussa sitaatissa. Väitän, että kyseistä asiantilaa objektiivisena kuvauksena pitävä postmodernismi on itse aivan yhtä syypää *sukupuolen* johtelemiseen *sukupuolisesta käyttäytymisestä* kuin kaikki muukin virheellinen ajattelu. Logiikkaa onkin vaikeaa löytää käsityksestä, että *sukupuolta* leimaisi *heteroseksismi.* Ihmisethän voivat *toimia* esimerkiksi heteroseksuaalisesti tai homoseksuaalisesti, kun taas sukupuoli on kiinteä *ominaisuus*, joka ei riipu eikä muutu sen

perusteella, miten käyttäydymme. Sukupuoli kylläkin tekee mahdolliseksi sen, että voimme pitää käyttäytymistämme sitten hetero-, homo- tai biseksuaalisena. Yllä mainittu näennäisongelma ratkeaa siis helposti, kun miehenä tai naisena olemista koskeva argumentaatio erotetaan homo- tai heteroseksuaalisuutta koskevasta argumentaatiosta. Tätä Pulkkinen ei kuitenkaan tee.

Sukupuolta ja sukupuolista käyttäytymistä koskevien mielipiteiden sekoittuminen käy ilmi myös *Postmodernin politiikan filosofian* seuraavasta toteamuksesta: ”Samat henkilöt, jotka ’vähät välittävät sukupuolesta’ eivät välttämättä ole avoimesti ei-heteroseksuaaleja perheissään.”[8] Velvoittaisiko siis sukupuolesta vähät välittävä asenne olemaan myös ”ei-heteroseksuaali”? Miksi *sukupuolta* koskeva kannanotto yhdistetään jälleen *sukupuoliseen käyttäytymiseen?* Entä kääntäen: pitäisikö minunkin kiistää sukupuoleni voidakseni olla homoseksuaali? Pelkään pahoin, että nämä asia-alueet on sekoitettu nimenomaan sukupuolta koskevissa tutkimuksissa.

Niiden poliittisesti vapauttamaan pyrkiviä tendenssejä on perusteltu puuttumalla seuraavaan sinänsä virheelliseen ajatuskulkuun, joka on useimpien postmodernististen filosofioiden lähtökohtana ja kritiikin kohteena: (3) ’Jos hyväksytään sukupuolta koskeva olemusajattelu, niin pitää hyväksyä olemusajattelu myös tarkasteltaessa sukupuolista käyttäytymistä.’ Tätä ajatusta postmoderni feminismi on sitten pyrkinyt vastustamaan. Taistelut on kuitenkin käyty tuulimyllyjä vastaan, kun pälkähästä olisi päästy viittaamalla sukupuolen fenotyyppiseen lihallisuuteen ja erottamalla sukupuolta koskeva mielipiteenmuodostus käyttäytymisilmiöistä. Itse kannatankin *sukupuolta* koskevaa olemusajattelua mutta kritisoin sellaista olemusajattelua, joka pyrkii tekemään myös *sukupuolisesta käyttäytymisestä* kiveen kirjoitettua. Postmodernistisen ajattelun ongelmat johtuvat sukupuolieron ontologisen tarkastelun laiminlyömisestä.

Paperitiikerin pilkut

Taidehistorioitsija Leena-Maija Rossi julkaisi hiljattain teoksen *Heterotehdas – Televisiomainonta sukupuolituotantona* (2003), joka on kirjoitettu Suomen Akatemian *post doc* -tuotantona. Anoin myös itse samasta lähteestä tutkimustukea seksuaalisuutta käsittelevää hankettani varten, mutta hakemus diarioitiin tyhjin toimin.[9] Koska aiheesta on nyt olemassa tämä tutkimus, kiteytän omat teesini kahteen argumenttiin. Ensimmäinen koskee aiheeseen liittyvän sosiodynamiikan taustoittamista ja toinen käsitteellistä suuripiirteisyyttä, jonka mukaisesti sukupuolinen käyttäytyminen ja sukupuoli on kytketty yhteen tässäkin teoksessa jo nimeä myöten.

Teoksen havainnot visuaalisen kulttuurin ilmiöistä ovat tarkka-

näköisiä, mutta kirjoittaja tyytyy lähinnä *kuvaamaan* niitä. Hän ei analysoi riittävästi sitä, mistä voi johtua, että sukupuolisuutta koskevien normien muutokset ovat tapahtuneet nimenomaan mainonnan ja muun populaarikulttuurin johdolla. Käyttäytymisvariaatioiden tuotteistaminen näyttelyesineiksi saattaa kertoa esimerkiksi siitä, että erilaisuutta ei koeta vieläkään kovin luontevaksi osaksi elämää vaan enemmänkin teennäisrooliksi, jolla tavoitellaan huomiota. Mutta arvoasenteissa on saattanut tapahtua myös aitoa muutosta, kun homoja, lesboja ja transseksuaaleja ei arvoteta enää yksiselitteisen kielteisesti vaan pidetään vain mielenkiintoisina friikkeinä. Trendihurmion pärskeissä olisi voinut pohtia enemmän sitä, kuinka ideologista oma ”edistyksellisenä” pidetty aikamme on. Kontekstualisoidessaan itsensä nykyaikaan tekijä olisi voinut myös etäännyttää itseään siitä nähdäkseen, että muodikkaina pidetyt sukupuolisuuden nykytarkastelut ovatkin aivan yhtä ”moderneja” kuin lipevän vauhdikkaina pidetyt *Kotilieden* mainokset, joissa tiedusteltiin 1950-luvun henkeen sopivasti, ”joko teillä on se priimuskeitin”.

Sukupuolen etsiminen liikkeen, vauhdin ja mediamaailman pyörteistä edustaa retrospektiivisyyttä hyödyntävää tapaa tehdä tutkimusta. Ajan kuluminen saattaa muuttaa myös sen itsensä helposti pelkäksi ironian parodiaksi, kun huomataan, että 2000-luvullakin homoseksuaalisuutta etsittiin ketsuppipojan hymykuopista.

Toinen huomautus koskee sukupuolen ja sukupuolisen käyttäytymisen teemaa. Myös *Heterotehdas* koettaa vastata kysymykseen, mikä tai mitä on sukupuoli:

> Sukupuoli muotoutuu esityksistä, kuvista, mallisuorituksista ja niiden jäljittelevästä tavoittelemisesta, siteeraamisesta ja ruumiillisista tyyleistä. [...] Sukupuoli on ideologiaa, sopimuksia, neuvottelua ja uusintamista. Se on myös konflikteja, politiikkaa ja joskus vallankumouksellisiakin suorituksia. Sukupuoli muuttuu ajassa ja paikassa; se on historiallinen ja kontekstisidonnainen rakennelma.[10]

Edellä lausutun mukaan sukupuoli voi riippua melkein mistä tahansa paitsi siitä, mihin *se* on kiinnitetty. Sukupuoleen liittyy ilman muuta konflikteja ja politiikkaa, mutta nehän eivät *ole* sukupuoli. Lauselma, jonka mukaan sukupuoli ”muuttuu” ja on ”rakennelma”, tuskin on kovinkaan tosi. Käsitys, että sukupuoli on ”neuvottelua”, muuttaa sukupuolen lopullisesti pelkäksi paperitiikeriksi, ja lähes huvittava on ajatus, että sukupuoli voi olla myös ”siteeraamista”. Mainittakoon, että yllä olevasta sitaatista on kastroitu vain sisäviite, jossa kiitollisuudenvelka ajatusten alkuperästä oli palautettu telaketjufeministi Judith Butlerilta lainattuihin lauseisiin.

Hänen mukaansa sukupuoli on muotoutunut ”pakottavan toiston

seurauksena”, mutta vähintään yhtä suggeroivaa on postmodernistien oma toistopakko, jossa seksuaalivähemmistöjen emansipaatio tehdään riippuvaiseksi sukupuolijaon kiistävästä ajattelusta. Kas näin:

> Sukupuolella ei Butlerin mukaan ole varsinaisesti alkuperää, eikä sukupuolittunut oleminen ilmaise mitään subjektin sisimmästä kumpuavaa ydinsukupuolta. *Sama pätee seksuaalisuuteen:* heteroseksuaalisuus ei tästä näkökulmasta edustakaan ainoaa luonnollista perusseksuaalisuutta vaan ainoastaan yhtä seksuaalisuuden muotoa, jota tuotetaan, ylläpidetään ja normalisoidaan valtavin kulttuurisin satsauksin.[11]

Olen myös omasta puolestani arvostellut heteroseksismiä valtavin kulttuurisin uhrauksin. Yhtä paljon olen sijoittanut siihen, että Suomen Akatemia, tutkijakoulut ja muut hautomot saataisiin ymmärtämään sukupuolen ja sukupuolisen käyttäytymisen ero. Koen jo dostojevskilaista sääliä niitä heteroveljiäni kohtaan, jotka ovat heteroutensa vuoksi joutuneet myös sukupuoltaan koskevien hyökkäysten uhreiksi. Heteronormatiivisuuteen kohdistuvan arvostelun siivellä on koetettu kieltää myös mies. Sukupuolta ja maskuliinisena miehenä olemista vastaan kamppaileminen on ollut yhtä ideologista kuin pelkkä heteronormatiivisuus itse. Eikö esimerkiksi homo saisi olla Mies, jos on?

Sen sijaan kansainvälisien kuuluisuuksien referoiminen näyttää olevan aina turvallista. Jos sukupuoli on pelkkä diskursiivinen muodoste, on sukupuolisista kokemuksistakin vaarassa tulla pelkkää lahjatonta logosentrismiä.

Sukupuoli Kristiina-instituutissa ja Karoliinisessa Instituutissa

Queer-teorian asiaa on ajanut myös taidehistorioitsija Annamari ”Ansku” Vänskä, joka on toiminut ”Pornoakatemiaksi” nimetyn projektin rahoittamana tutkijana. Väitöskirjassaan *Vikuroivia vilkaisuja* (2006) hän pohtii muun muassa sitä, ”miten pornoksi leimatuilla visuaalisilla esityksillä tuotetaan tietoa haluttavista ja ei-haluttavista ruumiista, sukupuolista ja seksuaalisuuksista.”[12] Hänelle voisi vastata naistutkimusta kritisoimaan antautuneiden Jussi K. Niemelän ja Osmo Tammisalon sanoin, että kuulehan sie Vänskä, pornoksi leimattua materiaalia tuotetaan siksi, että se ”kiihottaa ja myy”.[13]

Leimallista Vänskän teoksen nimessä on sen viittaus ”katsomiseen”, johon feministien mukaan sisältyy fallista vallankäyttöä ja jota vastaan sohiminen kertoo puolestaan eräänlaisesta symbolisen kastraatiouhkauksen esittämisestä – aivan niin kuin myös kirjan ilmeisenä esikuvana ollut Donna Harawayn teos *Primate Visions* (1989). Se, että Harawayta on pidetty metatason analyysia tekevänä postfeministinä ja

postgenderistina, tuntuukin hänen omat sitoumuksensa huomioon ottaen ennenaikaiselta.

Minulla ei ole paljoa lisättävää Niemelän ja Tammisalon julkaisemaan pamflettiin *Keisarinnan uudet (v)aatteet* (2006), jossa naistutkimuksen poliittisuus ja puolueellisuus julkisesti osoitettiin – paitsi että sukupuolieron kaksiarvoisuuden myöntävään tulokseen olisi voinut päätyä myös ei-biologisin argumentein: viittaamalla siihen, että sukupuoli on arkisessa ja fenomenologisesti avautuvassa havaintomaailmassa ilmenevä lihallinen ominaisuus. En myöskään pidä Niemelän ja Tammisalon tapaan naistutkijoita ”pseudotieteilijöinä”, sillä objektiivisen totuuden saavuttamattomuuden vuoksi sukupuolta ja seksuaalista käyttäytymistä koskevissa asioissa ei voida tavoittaa sellaista ehdotonta tai oikeaa tietoa, jota induktioon ja empiriaan perustuvat luonnontieteet vaativat. Subjektivismi ja relativismi, tiedon tulkinnanvaraisuus ja totuuden teoriariippuvuus on hyväksyttävä ihmis- ja yhteiskuntatieteiden perustaksi.

Tästä huolimatta yhdyn Niemelän ja Tammisalon analyysiin siitä, millaista monien naistutkijoiden harjoittama tiedepolitiikka on ollut. Se on perustunut neljään metodiseen harha-askeleeseen, joita jo Daphne Patai ja Noretta Koertge käsittelivät teoksessaan *Professing Feminism* (”Feminismin julistaminen” 1994). Naistutkijoitten harjoittama *täyshylkäys* on sisältänyt syytöksen tieteen patriarkaalisuudesta ja miesten yksiselitteisen tuomitsemisen. *Sanamagia* puolestaan on ollut *genderin* pitämistä biologista sukupuolta todellisempana. Se on hyödyntänyt oletusta, että lausumalla taikasanat ”sosiaalinen konstruktionismi” saadaan sukupuoli ja siihen liittyvät luonnolliset varusteet katoamaan. *Ideologinen valvonta* puolestaan on merkinnyt poliittisen mission asettamista tosiseikkojen edelle, ja *biokielto* on ollut aivojen pitämistä ainoana sukupuolielimenä. Siihen on usein liitetty marxilaisperäinen oletus, että tajunta on vain heijastusta yhteiskunnallisesta todellisuudesta. Vakuuttavimman näytön tämän valvontakoneiston toiminnasta antoi muuan minulle tuntematon Anita Seppä, joka kirjoitustemme johdosta antautui leimaamaan minut, Niemelän ja Tammisalon ”äärioikeistolaisiksi” omissa vastakritiikin muotoon laadituissa sitruunaisissa sepityksissään.[14]

Yllä mainittu tuomio riittänee kurtistamaan kokoon karvaisimmatkin kivekset, eikä Pate Mustajärven mainintaa ”kersantti Karoliinasta” enää tarvita.[15] Yliopistossa, jossa demarikin on ”oikeistolainen”, näyttää kriitikolta jääneen huomaamatta, ettei myöskään hänen oma ilmeinen vasemmistolaisuutensa ole tieteen eikä filosofian arvo. Se, että Niemelän ja Tammisalon teos ilmestyi nimenomaan pamfletin muodossa, kertonee tosiasiasta, että naistutkimus on niin pahasti omien paradigmojensa ja diskurssiensa vanki, että tieteellisen kritiikin on ilmestyttävä ”pamflettina”, jollaiseksi se helposti myös leimataan tullessaan akatemian rahoituksella perustettujen turva-

muurien ulkopuolelta. Vaikka Niemelän ja Tammisalon teosta voidaan pitää naturalistien sarkastisena ilkeilynä kaikkea vähänkin epäilyttävää ajattelua vastaan, se antaa terveellisen muistutuksen siitä, kuinka eri tavoin sukupuolta tutkitaan Helsingin yliopiston Kristiina-instituutissa kuin Tukholman Karoliinisessa Instituutissa. Siksi myös naistutkimukseen liittyvän kuplan puhkaisemisesta alkanut kohu on analyysin arvoinen.

Succès féminins

Aikana, jolloin julkaisu- ja rahoituspäätökset tehdään kustantamoiden ja lehtien Martta-kerhoissa, on eriävien mielipiteiden esittäminen suotavaa. Esimerkiksi Gaudeamus ei ole julkaissut vuosikausiin muita sukupuolisuutta käsitteleviä teoksia kuin postmodernistista ja *queer*-teoreettista lorua toistelevia kirjoja. Esimerkin julkaisupolitiikan yksipuolistumisesta tarjoaa Taina Kinnusen ja Anne Puurosen toimittama *Seksuaalinen ruumis* (2006), jossa sukupuolieron biologinen ja fenomenologinen kaksiarvoisuus ylimalkaan kiistetään. Kokoelmateoksen artikkeleissa puhutaan paljon ”biseksuaalisuudesta” ja ”lesboidentiteetistä”, mutta kirjasta puuttuu tavallisten homo- ja heteromiesten näkökulma. ”Sosiaalista sukupuolta” pidetään taaskin todellista sukupuolta tärkeämpänä, vaikka *gender* ei *ole* sukupuoli. Teoksessa käsitellään sujuvasti esimerkiksi silikoni-implanttien seksuaalisuutta mutta unohdetaan, että butch-femme-tyyppinen ristiin pukeutuminen ei tee naista mieheksi – eikä miestä naiseksi.

Sen sijaan kokoelman artikkelit täyttyvät jargonista, joka perustuu Judith Butlerin ja Michel Foucault'n kritiikittömään referoimiseen ja siteeraamiseen. Kirjoittajien ponnistukset keskittyvät kieltämään eksistenssifilosofisesti olemassa olevan sukupuolen, ja tämä onkin aihe, jota teoksessa kierretään kuin kissa kuumaa puuroa. ”Ruumiillisuuden” teema osoittaa koko ajan sukupuoleen ja seksuaalisuuteen, mutta käytännössä teos antaa näytön siitä, kuinka asioiden filosofiset tarkastelut onnistutaan laiminlyömään linkoamalla aihe *queer*-teoreettiseen sanamagiaan, joka elää omalla kiertoradallaan. Asialla ovat olleet muiden muassa Pia Livia Hekanahon tapaiset biokiellon ja täyshylkäyksen kannattajat, jotka leimaavat kaiken omasta diskurssistaan poikkeavan ajattelun ”epätieteelliseksi” mutta joita itseään ei saisi kyseenalaistaa, sillä heillä on uskonto.

Ja sitten ikävä totuus: kyseisen kirjan toimittajat tilasivat myös minulta artikkelin kokoelmaansa varten, ja kirjoitinkin sellaisen, mutta havaittuaan, että edustan kriittistä näkökantaa sukupuolieron kiistävään *queer*-teoriaan, toimittajat rajasivat kirjoitukseni tylysti pois kokoelmasta. Tämä antanee riittävän näytön Niemelän ja Tammisalon kritisoimasta ”ideologisesta valvonnasta”. Toisen huonon esimerkin

siitä, kuinka julkaisupolitiikkaa tehdään feministien ehdoilla, tarjoaa Anna Mäkelän, Liina Puustisen ja Iiris Ruohon toimittama *Sukupuolishow* (2006), joka väittää olevansa ”ensimmäinen perusteos feministisestä mediatutkimuksesta”. Todellisuudessa kyseessä on jo vähintään viidestoista Gaudeamuksen julkaisema feministis-poliittinen kirja, joista yhtenä esimerkkinä voi mainita myös Johanna Oksalan ja Laura Wernerin toimittaman teoksen *Feministinen filosofia* (2005). Naistutkimus sinänsä voinee olla jollakin tavoin tutkimusta, mutta *feminismi* on tiedepoliittinen ideologia, joka pyrkii sivuuttamaan tieteen apodiktisen eli ennakkoehdottomuuteen pyrkivän ihanteen.

Kurjaa on, että niin kirjoittajat kuin kustantajakin pyrkivät esiintymään koko seksuaalivähemmistöliikkeen nimissä, vaikka heidän mielipiteitään eivät kannattaisi sen enempää tavalliset homomiehet kuin -karhutkaan. *Sukupuolishown* väite siitä, että julkisuus tapahtuu muka miesten ehdoilla ja miesten hallitsemassa mediassa, on surkuhupaisa aikana, jolloin televisiostakin tulee vain monikulttuurista ohjelmaa. Huolestuttavan merkin sananvapauden kaventumisesta antaa myös Seta ry:n julkaiseman *Z*-lehden nykyinen umpikuja ja lopettamisuhka, johon ajauduttiin miesten tultua syrjäytetyiksi lehden tekemisestä lähes kokonaan.

Paradigmaan sitomisella on ollut tiedepoliittinen tehtävänsä osana naisemansipaatiota, mutta mihin feministit ovat kyseisen kollektivismin kautta vapautuneet ja mistä? Patriarkaatin tilalle on asettunut matriarkaatti, kun sukupuolijärjestelmien tutkimusta nimitetään nyt vain ”naistutkimukseksi”. Sukupuolieron sosiologisperäinen kiistäminen viitannee eräänlaiseen kompensaatioon, jonka kautta maskuliinista terää yritetään katkoa sanan säilällä. Vertauskuvallisen näytön siitä antaa Taina Kinnunen vihaisessa kirjoituksessaan ”Tammisalon kritiikin *kärki* hukassa”. *Tieteessä tapahtuu* -lehdessä (2/2006) julkaistun jutun otsikosta on tässä yhteydessä korostettu sana ”kärki” (jonka symbolinen merkitys korostuu tietysti jo muutenkin). Samantyyppiseen katseiden kastroimiseen syyllistyi myös Kristina Rolin. Hän puolestaan lausui kuten entinenkin likka, joka rukkaset sai, että ”*Näyttö* naistutkimuksen epätieteellisyydestä jäi esittämättä”.[16] Tyypillisen esimerkin naiivin symboliikan viljelemisestä tarjosivat lisäksi Hekanaho ja Tuhkanen, jotka päättivät erään omaa artikkeliani kritisoivan kirjoituksensa sanaan ”jokeri”.[17] Sekin lienee ”halun kohteen”, peniksen, vertauskuva, jonka tiedostamaton käyttäminen menettää kuitenkin metaforallisen tehonsa. ”Sokeisiin pisteisiin”[18] viittaaminen puolestaan edustanee heidän esityksessään kastraatiouhkausta, ja tarkalle lukijalle kyseinen teksti irvistää riviensä väleistä.

Ainakaan fenomenologian kanssa feministien ajattelulla ei voi olla paljoa tekemistä, sillä niin Merleau-Pontylle kuin Sartrellekin näkemiseen perustuva havaintojen teko oli mitä loistavinta filosofiaa, ja Sartre tähdensi suorastaan ajattelevansa silmillään.[19] Ikääntymisestä

johtuva sokeutuminen koituikin lopulta hänen kohtalokseen. Sikäli kuin katseella tapahtuva maailman hahmottaminen paljastaa ympäristöstämme myös paljon kaunista ja katsominen sinänsä voidaan kokea mitä lempeimmäksi sympatian osoittamiseksi, on mielestäni outoa, että feministit itse liittävät näkemiseen ja katsomiseen paljon epäluuloja ja oletuksia ihmisten pahoista aikomuksista. Eivätkö he koe olevansa *tarpeeksi* katsottuja tai katseiden kohteiksi objektivoituja voidakseen kokea olevansa myös ”halun” kohteita ja päästäkseen säätelemään heteroseksuaalisten miesten tarpeentyydytystä? Jostain tällaisesta kyseisessä silmien puhkomisessa lienee kysymys.

Vaikka miehet ovatkin feministien mielestä pahoja ja tarpeettomia, minusta olisi kiintoisaa tietää, mitä sanottavaa naistutkijoilla on tieteellisistä asiakysymyksistä sen sijaan, että he nyt keskittyvät performoimaan vain omaa asemaansa. Feministinen teoria on kiinnittynyt liiaksi itseään puskuroivaan klitorisen orgasmin vaiheeseen, kun sen kannattaisi pyrkiä ”*zu den Sachen selbst*”: varsinaiseen vaginalliseen orgasmiin.

Mikäli sukupuolieron kaksiarvoisuutta kannattavat näkemykset joutuvat jatkuvan kuohitsemisen ja sensuuriuhan kohteiksi kustantamoissa, se osoittaa, että kriittisillä äänenpainoilla voi olla kansainvälisestikin kumouksellista merkitystä. Sitä ei suinkaan vähennä, vaikka joku löisi teoksiamme kerran tunnissa kirveellä ja huutaisi kadulla, ettei kirjoittajilla muka ole ”tieteellistä pätevyyttä” (kuten Anita Seppä, joka arvioi, ettei kriittisiä kirjoituksiani julkaisisi *Niin & Näin* -lehden lisäksi mikään muu tieteellinen lehti).[20] Mikäli asiat olisivat niin, se vain osoittaisi, kuinka pahasti julkaisufoorumit ovat ajautuneet feministisen agenda- ja tendessijournalismin valtaan ja millaista ideologista sensuuria ”tieteellisiksi” itseään väittävissä lehdissä harjoitetaan. Sepän kaltaisten sepittelijöiden argumentaatiossa asia onkin pyritty esittämään niin, ettei esimerkiksi Niemelällä ja Tammisalolla olisi tieteellistä pätevyyttä, koska kumpikaan heistä ei ole tohtori. Kyseiseen *ad hominem* -argumenttiin voidaan lisätä, ettei tieteellisten argumenttien esittäminen edellytäkään muodollista asemaa, vaan niitä voidaan esittää tutkinnoista ja virka-asemista riippumatta. Tilannetta voidaan tulkita myös niin, että naistutkimukseen liittyvät ongelmat ovat ilmeisiä, koska aivan tavalliset rivitutkijatkin voivat havaita ne. Myöskään vaatimus julkaista kirjoituksia kansainvälisissä aikakauskirjoissa ei merkitse, että se edistäisi totuuden esilletuloa, sillä juuri kansainväliset aikakausjulkaisut ovat paradigmaattisen pelin pahimpia kyntöpeltoja, eikä edellä viitattua Sepän kirjoitusta julkaisisi varmasti mikään tieteellinen aikakauskirja.

Akateemisen sananvapauden ei pidä olla vain julkaisijoiden oikeutta valita, mitä painetaan. Se on ennen kaikkea kirjoittajien oikeutta lausua näkemyksensä ja yleisöjen oikeutta tietää. Artikulaatioresursseista käytävien kiistojen rajuus kertonee heteroseksuaalisen valta-

kulttuurin sisäisistä ristiriidoista ja eräänlaisesta sukupuolten yhteensopimattomuudesta, eikä domina-rooliin laittautuneiden naistutkijoiden asenne taida olla hyväksi myöskään mies–nais-suhteille yhteiskunnassa. Niin feministien kuin naturalistienkin kannattaisi vältellä kolhimasta toisiaan enempää kuin heidän asemansa edellyttää. Niinpä myös feministit voisivat löytää ”sisäisen Hankamäen” omasta itsestään, kun taas naturalistit voisivat etsiä henkistä Animaansa minästään. Minulle feministien ja sosiobiologien sanasodasta on välittynyt – ei kovin kaunis eikä intellektuaalinen – vaan hieman surullinen kuva *omaa itseään* ymmärtämättömistä osapuolista, joilla on toisiaankin pahempi vihollinen: pinnallisuus.

Eräänä syynä siihen, miksi tutkijanaiset ovat arvostelleet miehiä varsin pidäkkeettömästi, lienee se heteroseksuaaliseen viestintänormatiiviin liittyvä piirre, että puhuessaan naiset luottavat *vastuun* olevan vain mieskuulijoillaan, ja uusherrasmiesten oletetaan olevan imarreltuja siitä. Kyseessä lienee eräänlainen peniskateuden kompensaatio, jossa maskuliinista terää koetetaan katkoa käymällä kärpäslätkäsotaa miehiä vastaan. Naisten aggressiivisuus tieteissä ei olekaan vihamielisyyden ilmausta vaan suosion ja tunnustuksen tavoittelua. Sen vuoksi minusta olisi ihanaa nähdä, että feministitkin pystyisivät *nauttimaan* jostain ja sanomaan jotain sisällöllistä. Monet naistutkijat tunnustavat nyt omaksuneensa vain poliittisen lähetystehtävän, jota he kutsuvat ”pervouttamisen ideologiaksi”. Esimerkin tarjoaa Pia Livia Hekanaho väitöskirjassaan *Yhden äänen muotokuvia* (2006), jossa hän luonnehtii pyrkimyksiään juuri näillä termeillä.[21] Oman mission tiedostaminen ja mainitseminen eivät kuitenkaan pelasta kirjoittajaa syytökseltä, joka koskee tieteen uhraamista politiikan teolle.

Postmodernismin jälkisanat

Edellä esittämäni kritiikin jatkoksi etenen seuraavaksi tarkastelemaan, millä tavoin sukupuolen ja sukupuolisen käyttäytymisen tutkiminen on suhteutunut aistimellisuuden tutkimiseen ja esteettisiin yhteyksiin. Onko muodikkaaksi koettu liikkeen, massakulttuurin ja arkiestetiikan yhteyksissä nähty sukupuolen ja seksuaalisuuden tutkiminen ollut mitään muuta kuin vanhan taiteilijamyytin siivellä ratsastamista? Asiasta voidaan piirtää seuraava aikajana.

Sukupuolisen ruumiin taiteelliselle esittämiselle oli 1970- ja 1980-luvuilla tyypillistä se, että sukupuoleen liittyviä merkityksiä etsittiin raa'an ja väkivaltaisen esillepanon kautta. Verellä ja ulosteilla mässäilyä harrastivat Jean Genet'n pohjustamassa hengessä muiden muassa Rainer Werner Fassbinder ja Peter Greenaway. Nykyajan näkökulmasta heidän hankkeensa muistuttavat eräänlaisesta vieraantuneisuudesta. Myös seksuaalivähemmistöt olivat tuohon aikaan

niin etäällä seksuaalisuutensa adekvaatista toteuttamisesta, että ne koettivat etsiä omaa seksuaalista olemassaoloaan rajatilojen tavoittelun kautta. Näin myös seksuaaliset kapinamuodot leimautuivat sen saman kristillisen sääntökulttuurin kautta, jota niillä yritettiin vastustaa. Tuloksena oli sadomasokistista rimpuilua. Ilmaisuvoiman etsintä törkytaiteen keinoista merkitsi ajautumista efekteillä ja ärsykkeillä leikittelyn vangiksi, mutta vereen, väkivaltaan ja karkeuksiin vetoaminen oli epäonnistunutta myös identiteettipoliittisesti. Se, että vähemmistöt haudattiin taiteellisissakin representaatioissa kaulaansa myöten kuraan, oli suora seuraus siitä yhteiskunnallisesta tosiasiasta, että heteroseksuaalinen valtakulttuuri oli pitkäksi ajaksi kieltänyt homo- ja biseksuaalisten ihmisten elämästä aidon hellyyden ja rakkauden ilmaukset.

Jean Baudrillard kuvasi tilannetta osuvasti kysymällä, mistä tuohon ajankohtaan liittyvä sukupuolieron kiistämishalukkuus juonsi juurensa ja mistä se saattoi kertoa. Kun seksuaalisen vapautumisen aika oli ohi 1980-luvulla, ei haluttu etsiä enää vain seksiä, vaan alettiin pohtia sitä, mitä on sukupuoli. 1970-lukua leimanneiden orgioiden jälkeen ei tasapainoiltu halun ja tyydytyksen välillä vaan oman sukupuolisen identiteetin ympärillä. Tavallaan tämä oli johdonmukaista. Kun on saavuttanut vapauden, on pakko alkaa kysellä itseltään, kuka oikeastaan on: Mitä sukupuolta olen? Olenko seksuaalinen, tai mihin sukupuoliero perustuu?[22] Subliimiin seksin kieltämiseen saattoi vaikuttaa aids-ilmiö, joka riisti ihmisiltä vapaan seksin. Toisaalta myös pidättäytyminen seksistä voitiin nähdä seksuaalisen vapauden ilmaisuna, eräänlaisena seksuaalisten yllykkeiden "pakottavuudesta" luopumisena.

Tässä mielessä postmodernistit katsoivat taistelevansa vapauden haaveen hyväksi. Baudrillardin kannalta postmodernismi voidaan nähdä itsen havainnoimisessa tapahtuneena muutoksena, historian vaiheena, jonka tarkoitus oli todistella seksuaalisuudelle annetun etusijan häviämistä. Postmodernistithan pyrkivät murhaamaan myös ukko-Freudin, jonka mukaan kaikki, mitä teemme, viittaa seksiin. Postmodernistien käsityksen mukaan seksuaalisuudelle kuuluisi toisarvoinen asema, joka sillä katsotaan olleen modernia yhteiskuntaa edeltäneissä yhteiskunnissa. Heidän toiveensa oli, että seksuaalisuus poistuisi muiden, kenties vaikuttavampien kysymysten paikalta, joita olivat esimerkiksi syntymä, maine ja kuolema. Ajatus oli, että maskuliinisuus ja feminiinisyys hajoaisivat viimein kokonaan, ja jäljelle jäisi vain lajitelma yksilöllisiä ja itseensä viittaavia sukupuolia.[23] Tämä tuskin kuitenkaan voi vastata sukupuolen olemusta kovinkaan hyvin, koska silloin sukupuoli kadottaisi toisiin ihmisiin viittaavan luonteensa kokonaan. Miesten ja naisten yhteinen uhanalaisuus syntyykin nyt miehenä olemisen tai naisena olemisen kieltämisestä.

Tämän päivän yhteiskunnassa postmodernistien projektit on valjastettu normatiivisten piilofunktioidensa toteuttamiseen, kun sukupuolen kieltämisvimma on korvannut entisille ajoille tyypillisen seksuaalisuuskielteisyyden. Siinä, missä viktoriaaniset tädit ärsyttivät seksiä janoavia ihmisiä omilla normeillaan, postmodernistiset sukupuolieron kieltäjät toteuttavat nyt samaa sadistista nautinnonhaluaan kieltämällä seksin keskeisen välineen, sukupuolen. Sukupuolen kieltäminen on seksin kieltämistä. Se ilmaisee rukoilijasirkkojen ja sädekehänunnien aggressiota ja kohdistuu voimakkaimmin nimenomaan miehiin. Kyse on perimmältään samasta ahdistelusta kuin 1800-luvun yhteiskunnassa. Sen mukaan esimerkiksi akateemista tutkimustukea ei myönnetä, jos tutkija ei ole sukupuolieron kiistävälle tiedepolitiikalle tottelevainen. Moinen politikointi on kuitenkin paitsi teoreettisesti himmeää, myös tiedepoliittisesti moraalitonta, täysin moraalitonta.

”Tieteelliseksi” naamioitu seksuaalisuuden tutkiminen onkin nyt mahdollista vain sukupuolieron kieltämisen varjossa. Tutkimustukea saa, jos seksistä puhuessaan ei mainitse lainkaan sanaa ”seksi”. Ehdotettuani teoksessani *Dialoginen filosofia*, että Helsingin yliopistoon perustettaisiin miestutkimukseen keskittyvä *Tom of Finland* -instituutti,[24] muutamat *queer*-tutkijat onnistuivat perustamaan Kristiina-instituutin yhteyteen ”Pervoakatemiaksi” nimeämänsä projektin. Näyttöä sen toiminnasta antaa tosiasia, että projektin johtajan tutkimussuunnitelmassa homoseksuaalisuudesta puhuttiin mainitsematta sanaa ”homoseksuaalisuus”. Tätä pidetään näköjään sellaisena ihanteena, josta kansainvälisten asiantuntijoiden raati palkitsee tutkijanpaikalla. Myös Suomen Akatemia rahoittaa kaksiarvoisen sukupuolieron kieltävien henkilöiden toimintaa, jotta he voisivat jatkaa politikointiaan yliopistoissa. Tosiasiassa tiedeyhteisöllä ei ole oikeutta aiheuttaa muille jäsenilleen sen kaltaista vahinkoa, jota postmodernistien kansainvälisesti organisoitunut puolueellisuus tuottaa kiistämällä tutkimustuet meiltä toista mieltä olevilta.

Sukupuolen näkeminen ei-kaksiarvoisessa tai ”desentralisoidussa” (hajautetussa) viitekehyksessä ei olekaan merkinnyt vapautumista vaan vapauden rajoittamista. Vaikka myös Jean Baudrillardia on syytä pitää postmodernistina, häneltä löytyi kykyä irtautua roolistaan omaan perinteeseensä liittyvien itsearvioiden tekemiseksi. Baudrillardia hyödyntäen voisi sanoa, että postmodernismin keinoilla ”vapautunut” on kuin äänestäjä, joka muuttaa mielipidettään mielipidetiedustelun eikä omantuntonsa mukaan – vain nähdäkseen vallassa jonkin edustamansa symbolimuodostelman, jota hän kannattaa siihen liittyvän tunnelman eikä tosiasioiden vuoksi. Hän siis vaihtaa sukupuolta, vaatteita ja tapoja muodin eikä kokemuksensa perusteella.

Postmodernistisen ajattelun vaikutuksesta filosofiassa ja populaarikulttuurissa on vallinnut eräänlainen *syvällisyyden kielto*. Sen mukaan mikään ei ole totta eikä epätotta, eikä mikään ole oikein tai väärin,

saati että yksilön kokemuksilla tunnustettaisiin olevan merkitystä. Samalla, kun postmodernismi on kiistänyt syvällisyyden, se on pyrkinyt kieltämään henkisen elämän merkityksen väittämällä, että syvyys on pinnassa, kyvyssä sulautua massaan, kokea näennäistä iloa sekä nauttia ilman huolta ja varsinaista tyydytystäkään. Siinä mielessä postmodernismi on velkaa hilpeänä tunnetulle 1920-luvun modernismille.

Omituista on, että maassamme julkaistuissa estetiikan ja taidehistorian alaan kuuluvissa tutkimuksissa juuri kukaan ei ole vaivautunut pohtimaan, millä tavoin nämä ”ruumiillisuudesta”, ”aistimellisuudesta” ja ”lihallisuudesta” laveasti puhuvat työt myös toistavat sitä 1930-luvulle ominaista materialismia, joka johti totalitaariseen ihmiskuvaan ja sitä kautta suursotiin ja väkivaltaan. Myös modernismissa ja sen post-ilmiössä saattoi olla kyse eräänlaisesta nekrofiilisen destruktiivisuuden muodosta, joka huipentui dekonstruktiossa.

Tämä herättää epäilyn, kunpa kyse ei olisi akateemisen yhteisön *omasta* vapauden kammosta ja rakastumisesta tuhon voimiin eli samasta asiasta, jota Erich Fromm kuvasi tutkimuksissaan.[25] Soveltaen lausuttuna ajatus on, että pako yksilöllistymisen haasteisiin liittyvästä vapaudesta tieteen kollektiiveihin tuotti tutkijakunnalle ahdistusta, jota se pyrki lievittämään katoamalla kirjastojen kellareihin tai lyömällä säpäleiksi lautasia. Tällaisessa vasaralla tiskaamisessa ei ollut kuitenkaan kyse Nietzschen harjoittamasta vasaroinnista,[26] joka tarkoitti alun perin pelkkää ääniraudalla pimputtelua: uskontojen ja filosofioiden tarkastelua sekä kokeilua, kuinka ne soivat.

Ollako outo?

Sex/gender-erottelu leimasi 1980-lukua ja sen kritisointi 1990-luvun alkua. *Queer*-teoria, joka tuli muotiin 1990-luvun puolivälissä, oli postmodernistisen ajattelun äärimuoto. Se julisti olevansa aikaansa edellä kiistämällä vähemmistöt, enemmistöt ja kiinteät identiteetit. Niinpä sille ei ole olemassa homoja, lesboja, naisia eikä miehiä vaan ”outoja” (engl. *queer*) ihmisiä. Sana *queer* on kerännyt epäileviä katseita myös seksuaalivähemmistöliikkeen omalta taholta. On kysytty, merkitsikö siirtyminen vahvoja seksuaali-identiteettejä juhlivasta *gay*-kulttuurista *queer*-ajatteluun muuta kuin päätymistä ojasta allikkoon, takaisin 1950-luvun rämeeseen, jossa outona olemista pidettiin vielä outona. *Queer*-sanan kääntämistä suomen kielen sanaksi ”pervo” pidettiin alun perin huonona asiaan liittyvän kielteisen arvovarauksen vuoksi. Sana ”pervo” ei kuvaa *queer*-teoriaa kovin hyvin siksikään, että *genderiin* keskittyessään se on omalla leikkisyydellään tappanut seksuaalisuuden yhteydestä kaiken, mikä seksissä sinänsä on intohimoista ja kiihottavaa. Myöskään ranskan kielen käsitteellinen vasti-

ne sanalle ”outo” (*bizarre*) ei ole saanut kovin laajaa kannatusta seksuaalivähemmistöjen keskuudessa. Kun seksistä puhutaan vältellen tai vieraalla kielellä, se kertoo lähinnä omasta vieraantuneisuudesta. Sama pätee tieteeseen, jossa vierasperäisten sanojen käyttö näyttää joskus koomiselta ja kertoo asioita koskevasta hämmennyksestä ja huonosta itsetunnosta. *Queer*-teorioille ominaiset yritykset irtautua kiinteiden identiteettien käsitteistä eivät välttämättä merkitse oikeuttamispolitiikasta luopumista. Ne saattavat kuvastaa myös tutkijoiden oman identiteetin epäselvyyttä.

Outouden käsitteeseen liittyvä negatiivinen varaus on vuosien myötä hälvennyt, mutta yksipuolinen sitoutuminen englannin kielen merkitysten sopimuksenvaraisuuteen ja kontekstiriippuvuuteen uhkaa tehdä *queer*-teoriasta itsestään erään ideologisen ajattelun muodon. Miksi samasta sukupuolesta pitävä olisi ”iloinen” (*gay*), ja miksi hetero olisi muka ”suora” (*straight*)? Monet homot ovat olleet aivan ”suoria” heteroita, kun taas moni hetero on pintaa raaputettaessa paljastunut hyvinkin kieroksi kaappitapaukseksi. Angloamerikkalaisessa metafysiikassa ”esineet” ovat ”hyviä” (*goods*) ja sana ”järki” (*reason*) merkitsee samaa kuin ”syy”. Viktoriaanisessa yhteiskunnassa utilitaristinen ajattelu tuottikin platonista joutilaisuutta ja viisautta vastustavan vaatimuksen: ”Selitä heti seksisi syy!” Niinpä seksuaalinen nautinto alettiin yhdistää vain lisääntymiseen ja lajinsäilytykseen. Tämä on tavallaan vastaus siihen, miksi tärkeistä asioista ei kannata kirjoittaa itselleen vieraalla ja läpikotaisin ideologisella englannin kielellä.

Sitoutuminen angloamerikkalaiseen teoriaperinteeseen on toteutunut turkulaisten Lasse Kekin ja Jan Wickmanin töissä. Wickmanin teos *Transgender Politics* keskittyy aiheensa puolesta suomalaisen transseksuaalisen liikkeen historiaan, mutta teos on itsekin ”historiallinen”, kahdesta syystä. Se on ensimmäinen transvestiittien ja transseksuaalien asemaa käsittelevä teos Suomessa. Englanniksi julkaisemalla kirjoittaja lienee pyrkinyt täyttämään tieteen muotovaatimuksia, tai hän etsii kansainvälisestä yhteisöstä enemmän ymmärtämystä aiheelleen. Toiseksi, teos kertoo erään sukupuolivähemmistön nousemisesta maan alta. Wickmanin teos sitoutuu vielä huomiota herättävän paljon järjestödiskurssiin, kuten myös tutkimusaihe. Seta onkin nyt entistä enemmän transsujen hallussa. Homojen ja lesbojen liittymistä ”keiden tahansa” kansalaisten kerhoon kuvastaa se, että opiskelijat päättivät lopettaa lähes kolmenkymmenen vuoden ikään ehtineen järjestönsä OHO:n keväällä 2002 pitäen sitä tarpeettomana kokousputkana. Puotinsa suljettuaan he lähtivät DTM:ään bailaamaan. Mutta omituista on, miksi myös transsuliike on kääntynyt vastustamaan kaksiarvoista sukupuolijakoa. Juuri pyrkimyksen vaihtaa sukupuolta olettaisi parhaiten *todistavan* sukupuolieron puolesta.

Suomen ensimmäisenä *queer*-teoreettisena väitöskirjana pidetty Lasse Kekin teos *From Gay to Queer* on perinteinen lähinnä siksi, että

tutkimus keskittyy vain prosaisti David Leavittin tuotantoon ja Tony Kusherin käsikirjoittamaan näytelmään *Angels in America* (1993). Tämä aiheenvalintaan liittyvä rajautuminen tuottaa tietyn epäsuhdan *queer*-teorian omaan liikkuvuuteen verrattuna. Toisaalta teoksesta purkautuu yli 400-sivuinen analyysi intertekstuaalisuudesta. Pidättäydyn itse arvioimasta tätä nimenomaista tutkimusta, koska en tunne *sanataiteita* enkä *kirjallisuuden teoriaa*...

Queer-teoreetikot pitävät omaa ajatteluaan niin kameleonttimaisena, että he kieltävät sen mitään teoriaa muodostavankaan. Siten siihen voi kohdistaa samoja epäilyksiä kuin uskontoon, joka kieltää olevansa uskontoa. *Queer*-teoreetikot ovat esiintyneet äänekkäästi kaikenlaista yksiarvoisuutta vastaan, mutta samalla he ovat pyrkineet järjestäytymään tieteellistä tutkimusverkostoa muistuttavaksi puolueeksi. Kun teoria itse välttelee määritelmiä ja kieltää sitoutuvansa mihinkään, sekin alkaa vaikuttaa oudolla tavalla oudolta. Tulkitsen kokonaistilannetta niin, että kiinnostus *queer*-teorioihin kertoi kiistämisinnokkuuden ylikuumenemisesta, kun sublimaation lumivyöry pääsi vapaasti pyörimään ja mielikuvituksen haaveet lähtivät lentoon.

Sukupuolisuuden kehollinen rakentuminen

Vaihtoehtona edellä kritisoimilleni ajatussuunnille pyrin seuraavassa avaamaan sukupuolen ja seksuaalisuuden filosofiaan eksistenssifenomenologisen näkökulman. Postmodernistisia ajatussuuntia leimasi se, että niissä tehtiin sukupuolisuutta koskeva perusratkaisu ontologisella tasolla, mutta ratkaisun luonne jätettiin analysoimatta. Tässä suhteessa professori Lauri Rauhalan luonnostelema jako ihmisen kehollisseen, tajunnalliseen ja situationaaliseen eksistenssitasoon voi olla valaiseva. Lauri Rauhala on suomalaisen filosofian ja psykologian uranuurtaja, jonka teokset ovat yliopistofilosofian keskeislukemistoa.[27] Rauhala tunnetaan eksistenssifenomenologisena kehollisuuden filosofina, ja siksi hänen käsityksensä ihmisen kerroksellisuudesta sopivat sukupuolen ja sukupuolisen käyttäytymisen tarkastelemiseen erinomaisesti.

Rauhalan muotoilema käsitys inhimillisen olemisen kerroksellisuudesta perustuu Edmund Husserlin ja Martin Heideggerin tieteenfilosofiaan. Rauhala käyttää sanaa ”ihmiskuva” sellaisesta tarkastelusta, jonka filosofisia ja ontologisia alkuehtoja ei ole pohdittu, kun taas tieteellisten ennakko-oletusten analyysista tuloksena on perustellumpi *ihmiskäsity*s. Rauhalan mukaan ilmiöitä pitäisi tutkia *samalla tasolla*, jolla havaittavat ilmiöt itsekin esiintyvät. Aiheeseemme yhdistettynä tämä merkitsee, että *sukupuolta* pitäisi tutkia kehollisella tasolla, kun taas *sukupuolisen käyttäytymisen* ilmiöitä on luontevinta lähestyä tajunnan intentioita analysoivalla tajunnallisella tasolla – tai

situationaalisella, ihmissuhteet huomioon ottavalla tasolla. Ihmisen todellistumisen tasot ovat Rauhalan mukaan kehollinen, tajunnallinen ja situationaalinen taso.[28]

Eksistenssifenomenologia ei salli yhden ilmiötason redusoimista toiselle, mutta se ei myöskään tue kartesiolaista jakoa aistimaailman ja tietoisuuden sfääreihin. Sukupuoliselle kokemiselle on keskeistä juuri kokemusten *ei- tai esipredikoitavuus:* tyhjentymättömyys pelkkään ”tietoon” tai käsitteellisiin merkityksiin. Sukupuoliseen kokemiseen liittyvän ehdottomuuden kautta paljastuu, että kieli ei suinkaan edellä kokemusta, toisin kuin analyyttiset filosofit ja pragmatistit ovat vakuutelleet. Heidän ajattelunsa onkin edustanut sentyyppistä järjen ja tunteiden erottamista, joka on muodostanut vastakohdan esimerkiksi platoniselle tunteiden ja järjen harmonialle. Platonisessa rakkaudessahan samaa sukupuolta olevien ihmisten yhteinen kokemusmaailma luo osapuolten välille myös yhteisiä kokemuksellisia merkityksiä mahdollistaen samalla keskinäisen ymmärtämisen ja todellisen filosofian.

Kun merkitykset ymmärretään ei-käsitteellisiksi ja kokemuksellisiksi, voidaan ihmisestä piirtää kokonaisvaltainen kuva. Sen sijaan sukupuolieron kiistäviä filosofioita on leimannut kielifilosofinen asenne ja kartesiolainen ideologia, joka on kiinnittynyt niiden kylkeen joko myötäilemisen tai vastarinnan kautta. Sosiaalisen konstruktionismin käsitys ”sukupuolesta diskurssina” on tunnustanut sukulaisuutta kielifilosofialle, kun taas postmodernistiset suunnat ovat kamppailleet (ainakin näennäisesti) kielifilosofiaa vastaan. Yhtä kaikki, ne ovat pyrkineet kieltämään inhimillisen kokemuksen ei- ja esipredikatiiviset merkitykset. Kukaan ihminen tuskin on kuitenkaan kokemustensa tasolla sen enempää tai vähempää homo tai hetero riippuen vain siitä, onko hänellä käytössään kokemistapaansa vastaava *käsite* vai ei. Näkemys, että homoseksuaalisuus ”keksittiin” vasta silloin, kun sitä vastaava käsitekin keksittiin 1860-luvulla, on nähdäkseni pelkkä hämäystemppu, jolla valtakulttuurit ovat puolustelleet tapaansa sulkea silmänsä koko asialta ennen tuota aikaa.

Sovellan nyt Lauri Rauhalan analyysia ihmisen eksistenssitasoista sukupuolisuuden filosofiaan. Kehollista todellistumistasoa vastaa tällöin *lihallinen* eksistenssitaso, tajunnallista tasoa *intohimojen, halujen ja tarpeiden* taso ja situationaalista tasoa *seksuaalisen kanssakäymisen ja normien* taso. Sukupuolen adekvaatti toteutumis- ja tarkasteluyhteys on tällöin *lihallinen* eksistenssitaso, kun taas sukupuolinen käyttäytyminen ilmenee *tajunnallisella* ja *situationaalisella* tasolla, joilla sitä voidaan luontevimmin myös tutkia. Sukupuolisella käyttäytymisellä on siis sekä tajunnallinen että situationaalinen toteutumisyhteytensä. Tajunnallisella tasolla esiintyvät ihmisen vulgaarit intohimot ja halut sekä tietoisuuden osittain muokkaamat tarpeet ja merkitykset. Toisaalta sukupuolista käyttäytymistä voidaan tutkia luonte-

vasti situationaalisella tasolla, koska seksuaalisen käyttäytymisen oma luonne on olennaisesti relationaalinen: se on suhde. Sukupuolisuhde on mahdollinen vain, jos intentioilla tai kanssakäymisellä on kohde, sukupuoli. Suku*puolta* on kuitenkin tarkasteltava vain kehollisella eksistenssitasolla, koska sukupuoli ei voi olla olemassa pelkkänä ”intentionaalisena objektina” eli *noemana* (esimerkiksi abstraktina merkkinä tai merkityksenä), eikä se ole myöskään käyttäytymisilmiö vaan lihallinen (kehollinen tai ruumiillinen) ominaisuus.

Niinpä eksistenssifenomenologisessa sukupuolisuuden filosofiassa ei ole kyse angloamerikkalaiselle ajattelulle ominaisesta jaosta biologiseen tai yhteiskunnalliseen sukupuoleen. Sukupuolen tarkastelemiseen soveltuvan kehollisen eksistenssitason nimeäminen ”lihalliseksi” ansaitseekin jatkossa hieman pitemmän perustelun. Fenomenologiseen analyysiin liittyvien käsitteiden sijoittuminen ihmisen kolmen eksistenssitason malliin käy ilmi seuraavasta kaaviosta:

I Kehollinen eksistenssitaso.

Tutkimuksen kohde: *Sukupuoli*.

Sukupuolen tematisaatio: *Lihallinen (kehollinen ja ruumiillinen)*.

Lihallisuuden alaan sisältyy fenotyyppinen, ruumiillisesti ja kehollisesti ilmenevä sukupuoli. Lihallinen sukupuolen tematisoiminen muodostaa vaihtoehdon sekä naturalismin edustamalle biologiselle tarkastelutavalle että postmodernistien harjoittamalle sukupuolen redusoimiselle normeihin, diskursseihin ja tyyleihin. Eksistenssifenomenologian kannalta viimeksi mainituilla ei pitäisi olla relevanssia *sukupuolta* koskevissa tarkasteluissa.

II Tajunnallinen eksistenssitaso.

Tutkimuksen kohde: *Sukupuoliset intentiot sekä sukupuolinen käyttäytyminen ja toiminta.*

Sukupuolisen käyttäytymisen tematisaatio: *Intohimot, halut ja tarpeet.*

Tajunnallinen tutkimustaso valottaa sukupuolisen käyttäytymisen ilmiöistä sen *intentionaalisen* eli toisiin ihmisiin ja ympäristöön suuntautuvan luonteen. Tarkastelujen paino on tällöin yksilön tajunnan sisällöissä, jotka voivat olla kokonaan tai osittain tiedostamattomia, kuten intohimot ja halut, tai tietoisia, kuten tarpeet, joita tietoisuutemme tunnistaa ja valikoi.

III Situationaalinen eksistenssitaso.

Tutkimuksen kohde: *Sukupuolinen käyttäytyminen ja toiminta.*

Sukupuolisen käyttäytymisen tematisaatio: *Seksuaalinen kanssakäyminen ja normit.*

Situationaalinen tutkimustaso valottaa sukupuolisen käyttäytymisen ilmiöistä sen *sosiaalisen* olemuksen. Homo- ja heteroseksuaalisuutta onkin parasta lähestyä juuri tällä ja edellä mainitulla tutkimustasolla, jolloin myös sukupuoliseen käyttäytymiseen liittyvät konfliktit voidaan ymmärtää *normeista* riippuviksi. Homo- tai heteroseksuaalisuutta ei tällöin erehdytä pitämään sen enempää lihallisina kuin biologisinakaan *ominaisuuksina* vaan sukupuolisen *käyttäytymisen* tai *toiminnan* muotoina.

Sanan ”kohde” käyttäminen saattaa tässä yhteydessä vaikuttaa objektivoivalta. Käytänkin kyseistä käsitettä vain välttääkseni demonstratiivista moniselitteisyyttä, joka saattaisi hämärtää puheena olevan idean esittämistä. Sana ”käyttäytyminen” puolestaan viittaa vulgaariin ja reflektoimattomaan seksuaalisuuteen, kun taas ”toiminnalla” viitataan tietoisempaan käyttäytymiseen. Keskeistä on, että voidakseen edetä intentionaaliselta tasolta II seksuaalisuuden toteuttamiseen ihmissuhteissa (tasolle III), myös sukupuolen ja sukupuolijaon on oltava voimassa (tasolla I). Käyttäytyminen ja toiminta näet edellyttävät sukupuolen, johon ne voivat viitata. Tämä puolestaan tekee kaksiarvoisen sukupuolijaon tasolla I välttämättömäksi.

Sukupuoli on lihassa

Edellä esittämäni malli antaa selväpiirteisen, toimivan ja selitysvoimaisen lähtökohdan sukupuolen ja seksuaalisen käyttäytymisen filosofiseen tarkastelemiseen. Esimerkiksi solubiologia ei ole pystynyt löytämään perusteita sille, miksi homo- ja heteroseksuaalisuus olisivat biologisia tai geeneihin kirjoitettuja ominaisuuksia.[29] Siksi näiden useasti ”ominaisuuksina” pidettyjen käyttäytymismuotojen tarkastelu sopii parhaiten juuri tajunnalliselle ja situationaaliselle tasolle II ja III, joilla niiden intentionaalinen ja normatiivinen olemus tulevat selvimmin esille.

Myös transsukupuolisuuteen liittyvät ongelmat puoltavat ontologisen analyysin tarpeellisuutta. Transsukupuoliset ja -seksuaalit ovat usein käyttäneet sukupuolen vaihtamisesta termiä ”sukupuolen korjaaminen”. He haluavat siis saattaa oman sukupuolensa vastaamaan

itse kokemaansa sukupuolta. Biologian kannalta kyseessä ei ole kuitenkaan sukupuolen vaihtaminen eikä korjaaminen vaan pelkkä ulkonäön muutos, sillä ihmisen kromosomisto säilyy joka tapauksessa entisenlaisena. Fenomenologiset filosofit eivät yritä väittää *tätä* biologista tosiasiaa vastaan, kuten postmodernistit. Sen sijaan fenomenologit ratkaisevat asian kiinnittämällä huomion kokevalle subjektille *ilmenevään* eli fenotyyppiseen sukupuoleen. Niinpä myöskään edellä esittämäni argumentaatio, jonka mukaisesti olen kritisoinut postmodernistisia suuntia ja perustellut kaksiarvoisen sukupuolijaon tärkeyttä, *ei* nojaudu biologisen sukupuolen käsitteeseen eikä naturalismiin. Ne edustavatkin useimmiten erityistieteiden tematisaatioita ilmiölle nimeltä sukupuoli. Tässä mielessä myöskään kaksiarvoisen sukupuolieron kannattaminen ei ole Michel Foucault'n arvostelemaa "biopolitiikkaa", sillä ruumiillisuus ja kehollisuus, joihin sukupuolten jakoa kannatettaessa sitoudutaan, eivät ole biologian käsitteitä vaan filosofian käsitteitä.

Fenomenologisille filosofeille sukupuolen kaksiarvoisuus ei ole ensisijaisesti biologinen, geeneistä, hormoneista tai kromosomeista riippuva fakta, vaan lihallisesti ja kokemuksellisesti ilmenevä tosiasia. Kysymykseen sukupuolen merkityksestä voidaan vastata johtopäätösmäisesti näin: *Inhimillisen kokemisen kannalta merkityksellinen sukupuoli on se, joka ilmenee fenotyyppisesti ihmisen kehossa eli hänen lihassaan.*[30]

Fenomenologisen filosofian ratkaisuehdotus biologisen sukupuolen ja sosiaalisen sukupuolen välillä käytyyn sananvaihtoon on: *Liha*. Lihan käsite sopii sukupuolen fenotyyppiseen tematisoimiseen erityisen hyvin, koska sen kautta hahmottuu, että sukupuolista kokemista leimaa (i) ruumiillisen ja henkisen kokemisen *kokonaisvaltaisuus*, (ii) *sukupuolielinten* keskeinen rooli seksuaalisessa kokemisessa ja (iii) kokemiseen liittyvien merkitysten juontuminen suoraan *ei-predikatiiviselta* sekä keholliselta eksistenssitasolta. Myös fenomenologiselle filosofialle itselleen tyypillinen kuvaus tajunnan intentionaalisesta rakenteesta voi havainnollistaa tapaa, jonka mukaisesti ihmisen koko keho nähdään yhtenä suurena sukupuolielimenä; esimerkiksi suuntautumisen ideaa sinänsä voidaan pitää fallossymbolisena. Tämä liha on siis samaa, jonka tunnemme Eppu Normaalin laulusta: "Sano minulle huhuu, se on liha joka puhuu, ja se meidät yhdistää!"[31]

Fenomenologisen ajattelun keinoin voitaisiin nähdäkseni ratkaista myös useita transsukupuolisuuteen liittyviä ongelmia paremmin kuin sitoutumalla postmodernismiin tai *queer*-teoriaan, joiden kautta on ajauduttu turhaan sukupuolijaon kiistämiseen.[32] Samasta näkökulmasta voidaan ottaa kantaa 1980-luvun feministien luoman *sex/gender*-jaottelun oikeutukseen. Pidän jopa sitä paremmin perusteltuna kuin eräiden nykyisten feministien yritystä kieltää käsiteparista toinen (*sex*) ja kytkeä tämän englannin kielen sanan kaksoismerkitys

’sukupuoli’ ja ’sukupuolinen käyttäytyminen’ yhteen. Itse katson, että käsiteparista olisi karsittava *gender*, säilytettävä *sex* ja analysoitava se osiinsa. Tätä kautta ihmisen seksuaalisuudesta voitaisiin hahmottaa erikseen sukupuoli ja sukupuolinen käyttäytyminen, kun taas *gender* on pelkkä viikunanlehti, jolla ei ole tekemistä sen enempää sukupuolen kuin sukupuolisen käyttäytymisenkään vaan lähinnä vaatetussuunnittelun ja muotitaiteen kanssa.

Käsitykseni mukaan sukupuolella ei ole olemassaoloa lihallisen tason ulkopuolella. Myös sukupuolen kautta koetut *merkitykset* liittyvät läheisesti ihmisen keholliseen eksistenssitasoon. Omalla tavallaan asian puolesta todistavat ne filosofit ja sosiologit, jotka *eivät ole* kyenneet löytämään sukupuolelle mitään olemusta tai olinpaikkaa vaatteiden, muotien tai pukeutumistrendien maailmasta. Sukupuoleen liitettyjä käyttäytymis- ja näyttäytymisodotuksia sekä niiden arvotuksia, kuten maskuliinisuutta tai feminiinisyyttä, tulisikin käsitellä sukupuolesta riippumattomina asia-alueinaan. Itse asiassa vasta näin voitaisiin irrottautua myös sukupuolta leimanneista ideologioista, kun maskuliinisuuden tai feminiinisyyden hyödyntäminen olisi mahdollista (esimerkiksi pukeutumisessa) sukupuolesta *huolimatta*.[33]

Loppuratkaisuksi jää, että sukupuoli on lihallinen ominaisuus, jonka tärkein toteutumisyhteys on fenotyyppinen sukupuoli: se, mitä ilmenee jalkojen välissä. Tämä tarkoittaa, että ihmisen sukupuoli on hänen kehonsa ja sukupuolielimiensä ominaisuus. Tältä pohjalta voitaisiin tehdä myös uskottavinta seksuaalivähemmistöpolitiikkaa. Eksistenssifenomenologinen sukupuolisuuden ontologia ei siis merkitse nojautumista diskursseihin eikä käsitteisiin eikä niiden kautta tematisoituun olemusajatteluun. Eksistenssiajattelun lähtökohtana on niinkin konkreettinen asia kuin liha, jonka merkitys ei voi koskaan paljastua asiaa koskevassa sanankäytössä vaan ensisijaisesti kokemuksen ja ei-käsitteellisen tiedonmuodostuksen piirissä.

Asia voidaan lausua myös niin, että kieltäessään ei- ja esipredikatiiviset merkitykset analyyttinen filosofia, postmodernismi ja pragmatismi ovat pyrkineet kiistämään samaa sukupuolta olevien ihmisten yhteiseen kokemusmaailmaan perustuvan merkityskonstituution. Siten ne ovat pyrkineet toimimaan ymmärtämisen edellytyksiä, samaa sukupuolta olevien ihmisten rakkautta ja aitoa filosofiaa vastaan.

Homohyvää tutkimusta?[34]

Vähemmistöpoliittisesti motivoituneessa tutkimuksessa huomiota on herättänyt suunnaton yksimielisyys sosiaalisen konstruktionismin ja *queer*-teorian verrattomuudesta. Eriävät mielipiteet on pyritty vaientamaan, ja ainakaan niiden esittäjiä ei ole rahoitettu. ”Kriittiseksi” it-

seään nimittävä nais- ja miestutkimus ei olekaan postmodernismiin ihastuttuaan osoittanut kovin merkittävää itsekriittisyyttä, mikä on tehnyt siitä suorastaan epäkriittistä. Kaikissa vähemmistöissä ja tiedeyhteisöissä esiintyy painetta yksimielisyyteen. Yksimielisyyttä tarvittaneen poliittisten päämäärien tavoittelemiseen. Avoimuudesta ja vapautuneisuudesta kertoisi se, minkä verran yhteisö sallii keskuudessaan antiajattelua.[35]

Aavistan syyn myös siihen, miksi kiistanhalustaan kuuluisa Jacques Derrida tunnetaan meillä täällä Suomessa "Ranskan Jukka Hankamäkenä". Hänelle solidaarisesti totean, että erimielisyydestä pitäisi palkita. Kriittinen vasta-ajattelija esittää näkemyksensä oman toimeentulonsa kustannuksella, ja juuri siksi kyseenalaistamisen pitäisi olla kannustettavampaa kuin pelkän valtavirtaan yhdistyvän hymistelyn. Pelkäksi "kritiikiksi" nimittämisen sijasta rohkenenkin luonnehtia edellä muotoilemaani Lihan Filosofiaa seksuaalisuuden filosofian "kopernikaaniseksi kumoukseksi". Se on käänteentekevä osa sitä murrosta, joka nyt on meneillään sukupuolisuuden filosofiassa.

Samalla kun innostus postmodernismia ja *queer*-teoriaa kohtaan on laantunut, ollaan taas matkalla kohti arkirealistisia aiheita ja sukupuolisuuden käsittämistapoja. Tuula Juvosen ja Jukka Lehtosen haastattelututkimukset ovat kelpo esimerkkejä siitä, kuinka seksuaalivähemmistöistä voidaan puhua yleistajuisesti tieteellisyyden kärsimättä. Tosin näissäkin väitöskirjoissa teoreettisiin selkänojiin tukeutuminen on vielä suhteellisen varomatonta. Foucault ja Butler saavat taaskin lähes pyhimyksen roolin. Mielipidejohtajien laakeroiminen on ymmärrettävää, koska he edustavat vähemmistötutkimuksen omia saavutuksia, mutta asiaan liittyvä reflektoimattomuus saattaa ilmentää myös tarpeetonta häviömielialaa suhteessa heidän oman ajattelunsa itsenäisyyteen. Siten se voi vaarantaa heidän antamansa tieteellisen esimerkin, jolloin viittaaminenkin muuttuu helposti vain rituaaliseksi. Esimerkiksi monet naistutkijat ovat suhtautuneet Judith Butlerin ajatteluun lähes palvovasti ja pitäneet häntä yhtenä maailman älykkäimmistä henkilöistä, mitä seikkaa on tosin vaikea osoittaa saati tutkia. Samaan tapaan myös Mao Tse-Tungia ja Kim Il-Sungia on kunnioitettu juuri tuosta samasta ominaisuudesta. Mutta vain harvoin esimerkiksi Butlerin ajattelu on kontekstualisoitu hänen ashkenazijuutalaisuuteensa tai lesbofeminismiinsä, vaikka esimerkiksi Emmanuel Levinasin esittämä tiedekritiikki on usein pyritty relativoimaan pitämällä sitä vain heijastuksena hänen uskonnollis-etnisestä taustastaan. Tällä toteamuksella en tietenkään yritä arvostella juutalaisuutta, mutta kritisoimani suhtautumistapa kertoo Butlerin ajatteluun kohdistetun suosion hurmoksellisuudesta.

Juvosen ja Lehtosen teoksissa postmodernistinen ja poststrukturalistinen ote toimii kuitenkin kohtalaisen hyvin. Juvonen ja Lehtonen eivät pohdi vain homoseksuaalisuuden (tai "ei-heteroseksuaalisuuden")

ilmenemistapoja erilaisissa henkisissä tiloissa ja kulttuurin kerroksissa, vaan he analysoivat myös sukupuolen paikkaa ja seksuaalisuuden toteutumista konkreettisissa fyysisissä tiloissa ja arkkitehtonisissa suhteissa.

Tuula Juvosen *Varjoelämää ja julkisia salaisuuksia* sijoittuu Tampereelle, kuten tekijänsäkin. Tätä on tervehdittävä iloiten, sillä homo- ja lesbohistorioiden kirjoittaminen on ollut tarpeettoman pääkaupunkikeskeistä. Teoksessa valaistaan, millaista homojen ja lesbojen elämä oli viime vuosisadalla Pohjoismaiden suurimmassa sisämaakaupungissa, Pohjolan pikku-Pariisissa, leveäharteisessa Mansessa. Elävän kerronnan kautta välittyy kuva tukahdutetuista tunteista, jotka saattavat vaikuttaa nykyisyyden näkökulmasta ahdistavilta. Niihin ovat liittyneet salaiset tapaamispaikat sekä puisto- ja käymäläkulttuuri, jossa yksityinen oli vääristyneellä tavalla julkista. Homojen elämää leimasivat porno, sota ja teatteri – niin kaksoiselämän teennäisyyteen kuin taiteilijamyytin varassa piileskelemiseenkin viittaavassa merkityksessä.

Juvosen aineistona ovat haastattelujen lisäksi oikeuksien pöytäkirjat. Seikka muistuttaa edelleen siitä, kuinka keskitysleirimäistä homoihin ja lesboihin suhtautuminen on ollut. Myös Olli Stålströmin väitöskirjaa vastaan nostettiin syyte tamperelaisessa käräjäoikeudessa, ja niinpä synkkyydeltä ei välty suomalaisen homoliikkeen lähihistoriakaan. Stålströmin ja Juvosen työt osuvat yksiin siinä, että molemmat kirjoittavat historiaa.

Kun Stålströmin *Homoseksuaalisuuden sairausleiman loppu* tuli aikoinaan painosta, A-studion toimittaja kysyi raportissaan, ”leimataanko homot taas sairaiksi”.[36] Foucault'lta periytyvä historian vaaliminen saattaakin toistaa vanhoja käsityksiä tarpeettomasti. Huomiota ansaitsisi myös nykyajan oletettu ”edistyksellisyys”. Meillähän ei ole vielä edes omaa kansallisvaltiota, vaikka identiteetin ja kansakunnan käsitteet liittyvät liikkeissämme yhteen lippua myöten. Legitiimi Suomi on monen homon ja lesbon kannalta edelleen vain muutaman neliökilometrin kokoinen, kun pöndellä, provinssissa ja periferiassa eletään yhä Juvosen kuvailemaa aikaa. Myös Jan Löfström teki 1990-luvulla Essexin yliopistossa tarkastetun väitöskirjan suomalaisesta homohistoriasta, mutta kielensä ja kansainvälisen julkaisuyhteytensä vuoksi se on jäänyt Juvosen teosta vähemmälle huomiolle.[37] Eniten epäilyksiä Juvosen teoksessa herättää turhankin helposti tunnistettava teesi, että homoseksuaalisuutta ei ole olemassa jossakin ”valmiina”, vaan se toistuu kussakin tilanteessa omansalaisena.[38]

Jukka Lehtosen väitöskirja *Seksuaalisuus ja sukupuoli koulussa* keskittyy yläasteiden ja sen jälkeisten oppilaitosten (lähinnä lukioiden) ihmissuhteisiin, tiloihin ja normeihin. Lehtonen kieltää tekevänsä vähemmistötutkimusta ja keskittyy kuvaamaan, minkälaisia *valtakulttuurit* ovat olleet. Näköalojen luominen seksuaalivähemmistöihin

niitä ympäröivien peilipintojen kautta on kiinnostavaa mutta ongelmallista siksi, että keskustelut käydään valtakulttuurien ehdoilla. Tämä saattaa tuottaa vaikutelman, ettei meillä ole mitään omaa.

Lehtonen on käyttänyt aineistonaan ei-heteroseksuaalisten oppilaiden kanssa käymiään teemahaastatteluja. Näkökulmaa pyritään luomaan lisäksi opettajakunnan suunnalta, kun nuoret arvioivat heidän asenteitaan ja mielipiteitään. Lehtosen aiheina ovat muun muassa aavistukset ja avoimuus, seksuaaliset kokemukset, kaveruus ja seurustelu, paikka ystävien keskuudessa ja lauman ulkopuolella sekä liikuntatunteihin liittyvä monimielisyys, joka koostuu pukeutumistiloihin liittyvän kiinnostuksen ja välttelyn ristiriitaisista tunteista. Juuri lihallisissa yhteyksissä, kuten liikuntatunneilla, tulee näkyviin, että homojen ja heteroiden asenteet ovat aivan eri galakseilta, vaikka sukupuoli onkin sama. Sukupuoli ja sukupuolinen käyttäytyminen ovat siis eri asioita. Homojen ja heteroiden eroja ei selittäne pelkkä ”heteronormatiivisuus” vaan myös yksilön alkuperäinen eksistenssinsä kokemistapa.

Osa Lehtosen aineistosta on ennestään tuttua, ja hän onkin niittänyt mainetta ”heterokoulun” arvostelijana niin, että *Z*-lehden entinen päätoimittaja Pauli Löija ehti jo kehua Lehtosta ”melkoisen tuotteliaaksi tutkimusten suoltajaksi”.[39] Mutta itse pidän Lehtosen analyyttisesta ja sarkastisesti suihkivasta kynästä, jolla hän hellii haastattelemiaan kyyhkyläisiä. Poiminnat vekkuleiden vesseleiden kertomuksista ovat paikoin varsin nautittavia. Teos tarjoaa myös moraalisia pähkinöitä tuomalla päivänvaloon sen, kuinka oppilaat ja opettajat ovat kiusanneet toisiaan sekä omien ryhmiensä sisällä että ryhmien välillä. Erityisen ansiokasta tutkimuksessa on, että siinä kerrotaan, miten tehty työ muutti osapuolten itseymmärrystä, ja että kirjassa raportoidaan myös odotusten vastaiset ja sitä kautta tietoa lisäävät tulokset. Lehtosen teosta voi suositella jokaiselle, joka haluaa tietää, mitä kouluissa tapahtuu – ja kuinka koulujen heteronormatiivisuudesta voidaan päästä eroon.[40]

Mansikkahilloa, olkaa hyvä!

Entä mihin olen itse pyrkinyt edellä esittämilläni analyyseilla? Haluanko sinkkufeministien nuuskakerholta Black Widow -rajauksen silmääni? Toivonko Drag-Kalkkunan huitaisevan minua *Mustanaamion* irtonumerolla? Odotanko, että Suomen Akatemia lahjoittaisi minulle ämpärillisen mansikkahilloa? Itsekritiikin vaatimuksiin vastaan tavalla, joka lienee kaikille foucault'laisille kallonporaamoille tyypillinen: ”Onko täällä enää muita järkeviä kuin minä?”

Kaikilla mainitsemillani tutkimuksilla on pysyviä ja muhkeita ansioita, kuten niiden tekijöilläkin. Tosiasiassa nämä julkisuudessa kiitetyt

tutkimukset eivät ole kuitenkaan kovin tarkasti ajateltuja. Olenkin pyrkinyt kyseenalaistamaan niiden teoreettisiin sitoumuksiin liittyvän postmodernin kyklooppimaisuuden ja avaamaan asioihin eksistenssifenomenologisen näkökulman, joka perustuu sukupuolen ja sukupuolisen käyttäytymisen ontologiseen analyysiin.

Sosiologian sukupuoli -nimisen uudehkon teoksen mukaan sosiologia-tieteenalallakin on sukupuoli.[41] Enää ei pitäisikään arvostella vain yhteiskunnallisten käytäntöjen ideologisuutta, vaan tieteenharjoittajat voisivat keskittyä arvioimaan myös sitä, kuinka tehty tutkimus on saattanut olla yksipuolista. Esimerkiksi Jukka Lehtonen toteaa huolelliseen tapaansa, että hän pelkäsi työnsä jossain vaiheessa itse ”jäävänsä kiinni” heteronormatiivisuudesta.[42] Minua kiinnostaa, miten tutkijakunta voisi saada itsensä kiinni turhasta sukupuolieron kiistämisestä.

Erään ongelman muodostaa se, *mitä on* tuo usein mainittu heteronormatiivisuus. Nimityksen taustalla vaikuttaa käsitys, että heterot muodostavat elämäntavaltaan ja arvoiltaan yhtenäisen ryhmän, jolle on ominaista niin sanotun ydinperheen perustaminen. Sellaisena heteronormatiivisuus haittaa tietenkin sekä homojen että heteroiden omaa elämää. Postmodernistisen tutkimuksen eräänlaista konservatiivisuutta osoittaa se, että hokiessaan kulttuurin heteronormatiivisuutta se saattaa itse vahvistaa tuota heteronormatiivisuutta. Heteronormatiivisuutena ei voitane pitää vain käsitystä, että ”lapset eivät kuulu homoparisuhteisiin”. Heteronormatiivisuutta ilmentää myös se varsinkin lesboväestölle ominainen vaatimus, että lasten täytyy ehdottomasti kuulua myös heidän parisuhteisiinsa! Kerjätessään ”heteroseksistisenä” pitämäänsä elämäntapaa postmoderni heteronormatiivisuuden vastustaminen saattaa itse olla erittäin ”heteronormatiivista”. Siihen liittyen voidaankin kysyä, pitäisikö kaikenlaiset perhemuodot ilman muuta hyväksyä myös sillä uhalla, että niiden legitimoimisesta voi olla perheenjäsenille itselleen haittaa ja vaikka niiden olemassaolo ei vielä luhistaisi koko yhteiskuntaa. Esimerkiksi ”itsellisiksi naisiksi” organisoituneen ryhmittymän vaatimukset hedelmöityshoitojen sallimiseksi myös sinkkunaisille herättävät pohtimaan, onko kyseessä mikään muu kuin pyrkimys polkea miesten oikeuksia tai onko ”itsellinen nainen” loppujen lopuksi muuta kuin poliittisesti korrekti nimi entiselle ”huoraäidille”.

Tehostamisen varaa on ajatuskulujen ohjaamisessa loogisiin lopputuloksiinsa. Myös tutkimusten yhteiskunnallista vaikuttavuutta voisi edelleen terävöittää. Monet tieteenharjoittajat näyttävät ajattelevan, että kun jokin ilmiö on tarpeeksi hyvin selitetty, se lakkaa olemasta voimassa. Oletus voi olla esimerkiksi seuraava: kun on tieteellisesti osoitettu, että homojen syrjiminen työelämässä on ”vain sosiaalinen normi”, se selitettynä lakkaa vaikuttamasta. Usko pelkkään tiedon voimaan johtaa usein taikurimaiseen ajatteluun, jossa pelkän filosofoi-

misen tai sosiologisoimisen uskotaan jo muuttavan yhteiskuntaa. Kyllä siihen vaaditaan jatkuvasti työtä.[43]

Myönteistä edellä mainituissa tutkimuksissa on se, että ne eivät tukeudu sen enempää biologismiin kuin analyyttiseen kielifilosofiaankaan. Naturalistien äänet ovat muuttuneet vähemmistöistä puhuttaessa usein pelkäksi köhinäksi, kun homoseksuaalisuutta ei ole voitu ”sovittaa” naturalistiseen lajinsäilytysideologiaan. Analyyttisilla kielifilosofeilla puolestaan ei ole ollut seksuaalisuuden eri muodoista juuri mitään sanottavaa, ja niinpä analyyttisen systeemifilosofian lähestymis- ja etääntymistavat ovatkin yleensä typistyneet pelkäksi kartesiolaista dualismia hyödyntäväksi ”tunneteoriaksi”.

Kartesiolainen heteroseksismi

Keskeisen kysymyksen sukupuolen ontologista olemassaoloa ajatellen muodostaa se, onko sukupuolta olemassa reaalisessa todellisuudessa, vai pitääkö sukupuoli nähdä jo alun perin havaitsijan omista subjektiivisista kyvyistä riippuvaksi idealisaatioksi, eli puhtaasti käsitteelliseksi tai kuvitteelliseksi illuusioksi, jota voidaan manipuloida ja muokata tajunnallisella tasolla mielivaltaisesti. Postmodernistit ja *queer*-teoreetikot ovat kutsuneet sukupuolta milloin ”performanssiksi”, milloin ”representaatioksi”. Vaikka myös fenomenologian kannalta voidaan ajatella, että sukupuoli riippuu havaitsijan omista elämyksistä, ei fenomenologisen tieteenfilosofian tehtävänä ole korostaa sukupuolen tulkinnanvaraisuutta. Sen sijaan tavoitteena on paljastaa, *millä tavoin sukupuoli on tematisoitu* eli asetettu tarkastelun kohteeksi eri tieteenalojen piirissä ja sen jälkeen *sulkea tutkimusaiheeseen liitetyt intressit ja ideologiat pois*. Vasta näin voidaan päästä lähemmäksi totuutta ja todellisuutta: asioita itseään.

Tässä analyysissani olen paljolti sivuuttanut tietoteoreettisen kysymyksen, joka koskee tajunnan sisäisen ja ulkopuolisen maailman eroa ja ohittanut myös siitä seuraavat visaiset kysymykset, kuten solipsismin ongelman. Sen sijaan olen valinnut ilmiöiden tarkasteluun arkikokemuksen ontologiaa painottavan tien. Mikäli esimerkiksi rautatieasemalla tai uimahallissa liikkujilta kysyttäisiin, kuinka monta sukupuolta on kaiken kaikkiaan olemassa, olisi vastaus todennäköisesti ”kaksi”. Arkikokemukseen perustuva realismi ja terve järki riittävät tietoteoreettiseksi ja tieteenfilosofiseksi perustaksi käsiteltäessä sukupuolen olemassaoloa, sillä kyseessä on kokemuksellinen ja havainnollinen asia, jonka adekvaatti tarkasteluyhteys on arkikokemus. Sen sijaan kartesiolaista asennetta toistavan tieteen näkökulmasta voidaan luonnollisesti kyseenalaistaa paitsi sukupuolen, myös koko maailman olemassaolo ja pitää sukupuolta pelkästään oman ajattelun tuotteena – aivan niin kuin Descartes piti sekä itsensä että maailman olemassaoloa

vain omasta järkeilystään riippuvana. Sen sijaan tässä kirjoituksessa olen katsonut, että ihmisenä olemisen kokonaisuutta ei ole syytä hajottaa sielun ja ruumiin sfääreihin. Dualismia paremman lähtökohdan tutkimukselle tarjoaa ihmisen ymmärtäminen kerrokselliseksi kokonaisuudeksi.

Entä miten keho ja ruumis sinänsä on ymmärretty edellä edustamassani ajattelussa? En ole pitänyt kokemuksellisten ilmiöiden käsitteellistä enkä kielellistä lähestymistä kovin luontevana, ja mieluummin olen viitannut kokemusten ei- ja esipredikatiiviseen olemukseen. En ole pitänyt myöskään tarpeellisena toistaa saksalaisperäistä jakoa "eläväksi käsitetyn ihmiskehon" (*der Leib*) ja aineellisemmaksi ymmärretyn ruumiin (*der Körper*) kesken. Niiden asemasta olen puhunut "lihasta", mikä vastaa paremmin myös eksistenssifenomenologian kokonaisvaltaista ihmiskäsitystä.

Terävärajainen jako ruumiiseen ja sieluun onkin ollut pohjimmiltaan ideologinen, ja se on nojautunut tieteellisen perinteen kristillisiin alkuehtoihin. Kyseinen dualismi saattaa ilmentää myös eräänlaista heteroseksismiä. Jako ruumiiseen ja sieluun (tai kokemukseen ja järkeen) voi kuvastaa heteroseksuaalisen miehen oidipaalista tunnedynamiikkaa, jonka seurauksina ovat syntyneet totemistiset uskonnollisen ajattelun muodot ja ontologinen jumalaoletus: ajatus olemassa olevasta Jumalasta. Tämä dualismi maan ja taivaan välillä on sittemmin heijastunut myös ihmiskuvaan. Jakoa hengen ja aineen (tai sielun ja ruumiin) kesken voidaan siis pitää pohjimmiltaan keinotekoisena ja heteroseksistisenä. Se onkin ollut leimallinen tietyille homokauhua poteville uskonnoille, kuten kristinuskolle ja islamille. Perimmältään se on voinut johtua niille ominaisista naturalistisista, lajinsäilytysstrategisista ja keskinäiseen kilpailuun liittyvistä motiiveista. Sen sijaan useissa Kaukoidän uskonnoissa, aivan kuten antiikin Kreikan filosofioissakin, ihmisen sukupuolisesta olemassaolosta on voitu ajatella monipuolisemmin ja tasapainoisemmin, mikä näkyy esimerkiksi platonisessa kehollisen kauneuden ja itsestä huolehtimisen ihanteessa.

Feminismin kritiikkiä, *s'il vous plaît!*

Tämän analyysin lopuksi pyrin luomaan kokonaiskuvan sukupuolen ja sukupuolisen käyttäytymisen tutkimiseen liittyvistä ongelmista. Suurin osa postmodernistisesta ja *queer*-teoreettisesta tutkimuksesta on järjestynyt naistutkimuksena esiintyvän paradigman piiriin. Naistutkimuksen ongelmallisuus on jo sen eristäytyneisyydessä ja disipliinimäisyydessä sekä siinä, että se on organisoitunut *poliittiseksi* feminismiksi. Sen nimessä ei mainita molempia sukupuolia eikä myös-

kään seksuaalivähemmistöjä, vaikka naistutkimuksen piirissä harjoitetaan sekä sukupuolijärjestelmien että vähemmistöjen tutkimusta.

Edellä on käynyt ilmi, että postmodernistisen ajattelun perilliset, kuten *queer*-teoreetikot, ovat muodostaneet eräänlaisen tiedepoliittisen puolueen, jonka kautta he pyrkivät käyttämään joukkovoimaa ja luomaan kuvitelman suuresta tieteellisestä vaikutusvallasta. Omalla historialliseen ajanjaksoon viittaavalla nimellään postmodernismi on pyrkinyt uskottelemaan, että se on edustanut kaikkea modernin ajan jälkeistä filosofiaa, vaikka tosiasiassa postmodernismi oli vain eräs yliopistomarxismin muoto. Kyseinen paradigma onkin ajautunut selvään murtumispisteeseen, mistä merkkeinä ovat viimeaikaisten pamflettien ja muiden kritiikkiteosten ilmestymiset.

Kun feministisen paradigman murrosta enteilevä Wotan on työn ja tuskan tuloksena päässyt vapaaksi, on henkeä vaikea laittaa takaisin pulloon, ja edessä on muutosten aika. Minkälaiseen tulevaisuuteen tästä avautuu tie? Entä mitä tieteenfilosofisia ja tieteentutkimuksellisia johtopäätöksiä edellä esitetyn pohjalta voidaan tehdä? Seuraavassa luettelossa kiteytän, mikä naistutkimuksessa ja sen valtavirrassa eli *queer*-teoriassa on ollut pielessä.

Naistutkimuksen ongelmat

1) *Sukupuolieron kaksiarvoisuuden kiistäminen. Queer*-teoreetikot ovat kiistäneet miehenä ja naisena olemisen ja kaksiarvoisen sukupuolieron. Kuitenkin ihminen voi olla homo tai hetero vain, jos hänen intentionsa voivat viitata kiinteästi olemassa olevaan sukupuoleen: mieheen tai naiseen. Sukupuolinen käyttäytyminen on suhde ja edellyttää referenssin eli kohteen. Kaksiarvoinen sukupuoliero on siis perusteltu paitsi ontologisesti myös pragmaattisesti, toisin kun *queer*-teoreetikot väittävät. Sukupuolieron kaksiarvoisuutta tukevat lisäksi arkikokemuksen havainnot ja käytännöt, joiden mukaisesti sukupuoli jäsennetään kaksiarvoiseksi ilmiöksi yhteiskunnassa.

2) *Sukupuolta ja sukupuolista käyttäytymistä koskevan argumentaation sekoittaminen. Queer*-teoreetikot ovat laiminlyöneet kehollisia ominaisuuksia koskevan selitystason ja käyttäytymiseen liittyvän selitystason eron, aivan niin kuin reduktionismia kannattavat biologitkin – tosin eri merkityksessä. Kritisoidessaan 1980-luvun *sex*/*gender*-jaottelua *queer*-teoreetikot hylkäsivät biologisen sukupuolen kokonaan ja alkoivat pitää ”sosiaaliseksi konstruktioksi” näkemäänsä sukupuolta todellisena. Tämä perustui angloamerikkalaisesta diskurssista omaksuttuun käsitteelliseen sekaannukseen eli käsitteen ’*sex*’ kaksoismerkitykseen *sekä* sukupuolta *että* sukupuolista käyttäytymistä tarkoittavana sanana. Kyseisen käsitteen monimerkityksisyyden kiistäminen ei kuitenkaan onnistu keskittymällä pelkkään *genderiin* eli

”yhteiskunnalliseen sukupuoleen”. Jos ihmisellä ei ole sukupuolta (*sex*), ei voi olla sukupuolista käyttäytymistäkään (sanan ”*sex*” toiminnallisessa merkityksessä). Ongelmana on sekin, että *queer*-teoria tulkitsee *kaikkea* seksuaalisuutta transsukupuolisuuden ilmiöksi, vaikka kyseinen vähemmistö muodostaa vain pienen vähemmistön niin heteroseksuaalisen väestön kuin seksuaalivähemmistöjenkin sisällä.

3) *Tasa-arvoon pyrkiminen sukupuolieroa kiistämällä.* Feministien pyrkimys tasa-arvoon ei voi toteutua sukupuolieron kieltämisen kautta. Tasa-arvoon pyrkimiseksi sukupuolieron merkitys pitäisi myöntää. Kieltely-yritys oli eräänlainen kiertotie, jonka kautta koetettiin kiistää se tosiasia, että sukupuolten välillä on todellisia eroja. Niiden mukaisesti muutamille ammattialoille ja tiettyihin tehtäviin sopivat paremmin joko miehet tai naiset.

4) *Feministien pyrkimys naisten suosimiseen.* Feministiset naistutkijat eivät pyri tasa-arvoon vaan naisten suosimiseen. Naisten yliedustus näkyy yliopistossa jo nyt, kun Helsingin yliopiston tiedekunnista enää vain yhdessä miesten osuus opiskelijoista on naisten osuutta suurempi. Kun lukioidenkin oppilaista kaksi kolmasosaa on tyttöjä, ei naisten suosimista pidä enää edistää keinotekoisin konstein. *Suosimalla* ei voida tuottaa tasa-arvoa vaan epäoikeudenmukaisuutta, joten se on myös poliittisesti epäviisasta. Ongelma juontaa juurensa koulutusjärjestelmän muuttumisesta naisellisia työ- ja oppimistapoja suosivaksi ja siitä, että opettajankoulutuksen mieskiintiöt vähin äänin poistettiin.

5) *Tiedepolitiikan asettaminen tieteen sisältöjen edelle.* Tieteenfilosofisesti kiinnostavaa on, miten sukupuolijaon merkitys vaikuttaa tieteen sisältöihin, sillä sukupuolisuuteen liittyy arvo- ja symbolimaailmaa koskevia eroja. Mutta *kaiken* tieteen alkuehtoja ei voida johdella vain niistä. Sen sijaan naistutkimus on pyrkinyt palauttamaan lähes kaikki tieteen sisältökysymykset vain sukupuolikysymyksestä riippuviksi tai johdellut sisältöargumenttinsa sukupuolta koskevista muodollisista seikoista, mikä selvästi ylittää johdonmukaisuuden ja kriittisen ajattelun rajat.

6) *Ihmisyksilöiden tulkitseminen ryhmäkohtaisesti sukupuolensa tai ryhmänsä edustajana.* Feministit ovat syyllistyneet eräänlaiseen käänteiseen rasismiin tulkitessaan tieteen toimijoita ryhmäkuntaisesti heidän sukupuolensa mukaan ja sivuuttamalla yksilöiden väliset erot. Koska tiede on altis kollektivismille ja ryhmäkuntaistumiselle, he ovat onnistuneet pitämään *ryhmien* välisiä eroja merkittävämpinä kuin *yksilöiden* välisiä eroja. Tosiasiassa yksilöiden väliset erot ovat useimmissa suhteissa tärkeämpiä ja ratkaisevampia kuin sukupuolen tai rodun perusteella määrittyvät erot. Niinpä akateeminen feminismi on ollut eräänlainen poliittisesti korrektin rasismin muoto: ihmistä ei tulkita eikä ymmärretä yksilönä vaan hänen sukupuolensa mukaan.

7) *Järjestyminen tiedepoliittisiksi ja metodologisiksi paradigmoiksi.* Feministit, naistutkijat ja *queer*-teoreetikot ovat järjestyneet tiede-

poliittisiksi verkostoiksi, joilla on käytössään salaisia sähköpostilistoja ja joihin kuuluvat tukevat toinen toisiaan tutkimusrahoitusta saadakseen. Esimerkiksi Suomen Akatemian käytännöissä feministit tilaavat lausunnot samoin ajattelevien puoluetoimistoilta ulkomailta. Ikävää on, että naistutkijat pyrkivät ymmärtämään oman feminisminsä jonkinlaiseksi laatusanaksi, jolla he kehuvat avoimesti tutkimuksiaan, vaikka kyseessä ei ole sen parempi ilmiö kuin heidän parjaamansa sovinismikaan. He pitävät poliittista feminismiään takeena tutkimuksen laadusta, vaikka tosiasiassa tiedon politisoituminen on tieteen ongelma.

8) *Naistutkimuksen epäitsenäisyys ja opinnäytteenomaisuus.* Naistutkimuksen muodollisena ongelmana on se, että suuri osa naistutkijoiden julkaisuista on ollut nippuväitöskirjoja tai kokoelmateoksia sekä samaa mieltä olevien professorien ohjauksessa tehtyjä ja tarkastettuja opinnäytetöitä, jotka eivät voi antaa kuvaa siitä, millaista olisi itsenäinen ja varsinaista oppineisuutta osoittava tutkimus.

Feministien ja naistutkijoiden harjoittama panssaroituminen aikaisemmin esitettyihin väitteisiin ja tiettyjen idolihahmojen taakse omien ajatusten kehittelemisen sijasta osoittaa, että kyseessä on ollut eräänlainen ritualisoituneen toiston muoto. Siihen on liittynyt myös halua sulkeutua omiin verkostoihin. Viitteiden ripusteleminen ja tiheäntäydellisten lähdeluetteloiden kasaaminen tutkimusten loppuun ei kuitenkaan kerro sellaisesta itsenäisyydestä, jolla todistettaisiin kyvystä poiketa paradigmaattisesta ajattelusta. Todellisuuden kieltäminen näkyy halussa häivyttää sukupuoliero pelkän kynäilyn kurveihin ja luoda rituaalinen valhemaailma, joka kiistää sukupuolieron ja perustuu todellisuuden neuroottisluonteiseen kieltämiseen. Tutkimus ei tule tieteellisemmäksi vain lisäämällä säntillisyyttä, jos lähtökohdat ovat virheelliset. Pedanttius lieneekin naisellinen ominaispiirre.

9) *Yritys vierittää todistelutaakka.* Sosiaaliset konstruktionistit ovat pyrkineet kääntämään todistelutaakan nurin ja suostuttelemaan *muita tieteenharjoittajia* osoittamaan, että sukupuoli *ei ole* sosiaalinen konstruktio. Tosiasiassa mikään ei ole ilmeisempää kuin sukupuolieron kaksiarvoisuus ja sukupuolieron johtuminen kehollisista, lihallisista ja ruumiillisista seikoista. Siksi sosiaaliset konstruktionistit olisivat *itse* velvollisia perustelemaan omat näkemyksensä. Todistelutaakan vieritysyritys onkin ollut osa sosiaalisten konstruktionistien ja postmodernistien harjoittamaa poliittista retoriikkaa.

10) *Sosiaalisuuden, yhteistyön, verkostoitumisen ja myötämielisyyden vaatiminen.* Naistutkijat, postmodernistit, feministit ja *queer*-teoreetikot katsovat olevansa muita huumorintajuisempaa ja hauskuuden rajat määrittelemään kykenevää väkeä. He asettavat ”tieteellisen” hyväksymisen ehdoksi sen, että muut ovat heidän kanssaan samaa mieltä ja että heidän kanssaan tehdään yhteistyötä. Käytännössä tämä on merkinnyt vaatimusta joko osallistua *queer*-teoreettiseen toimin-

taan tai pysyä poissa sen piiristä, jos on eri mieltä.

Postmodernistit ja *queer*-teoreetikot ovat vaatineet omien töidensä ja diskurssinsa ymmärtämiseksi huomattavaa myötämielisyyden osoittamista sekä halua ymmärtää heidän huumoriaan. Mutta he itse eivät ole olleet yhtä valmiita ymmärtämään eri tavoin ajattelevien filosofien tutkimuksia vaan ovat käyttäneet hyväkseen esseistiseen kirjoittamiseen liittyvää riskinalaisuutta: tulkinnan avainten jäämistä lukijoiden käsiin. Niinpä he ovat pyrkineet tulkitsemaan jopa itseironian siihen uskaltautuneiden vahingoksi. Tyylillisesti katsoen he eivät siis ole myöntyneet siihen ”suopeana eleganssina” pitämäänsä tulkinnalliseen vapauteen, jonka he ovat sallineet itselleen. Siten heidän asenteensa muistuttaa yhteiskunnalliselle pohjakerrokselle tyypillistä pietismiä, jonka piirissä hyväntahtoinen suuripiirteisyys on tuntematonta, ja sen he ovat korvanneet vasemmistolaisperäisellä pyyteellisyydellään. Silti heidän *omat* näkemyksensä eivät kestä yhtään kunnon argumenttia, vaan heidän tutkimuksensa ovat voimassa vain tiedeyhteisön laupeuden ja hyväntahtoisuuden varassa, mikä saattaa heidän toimintansa kokonaisluonnetta koskevan tilanteen tyylillisesti dekadenttiin epätasapainoon.

Naistutkimukseen liittyvien ongelmien taustat ja syyt

Edellä selitettyihin ongelmiin ovat johtaneet useat syyt, jotka voidaan jakaa yhtäältä subjektiivisiin eli henkilökohtaisesta elämästä ja asenteista johtuviin syihin ja toisaalta kulttuurisiin eli tieteellisen toiminnan sosiodynaamisesta luonteesta johtuviin ideologisiin syihin. Viimeksi mainitun syyryhmän perusteet palautuvat viime kädessä heteroseksuaalisen valtakulttuurin olemuksesta johtuviksi.

1) *Henkilökohtaisessa elämässä koetut vaikeudet.* Monien feminististen naistutkijoiden osoittaman aggressiivisuuden taustalla on henkilökohtaisia ja subjektiivisia kokemuksia perhe-elämässä tai parisuhteessa epäonnistumisesta sekä syrjityksi tulemisesta. Ongelmat saattavat heijastella myös heidän omassa sukupuolielämässään kokemiaan vaikeuksia. Näiden seikkojen pohjalta avautuu näköala lähinnä kolmeen tulkintaan.

– Sukupuolieron kiistämispyrkimys on seurannut heteroiden omassa seksuaalisuudessaan kohtaamista ongelmista ja eräänlaisesta sukupuolten yhteensopimattomuudesta, jonka vuoksi he ovat pyrkineet häivyttämään sukupuolieron merkityksen ja ajatelleet, että myös seksuaalisessa kanssakäymisessä heidän tietoisuutensa omasta sukupuolestaan ”katoaa”. Niinpä ajatus sukupuolen häviämisestä on pohjimmiltaan heteroseksistisesti motivoitu ja suureksi osaksi heterofeministien keksintöä. Sukupuolen kiistämisyritykseen liittyy myös lesboväestön defensiivinen halu kieltää falloksen hallitsevaksi väitetty rooli

kulttuurissa. Penikseen liittyvän valtasymboliikan mahdollistamasta suvereenista asenteesta johtuu, että monet tieteen merkkimiehet ovat joviaaleja, suuripiirteisiä ja liberaaleja persoonia, mutta naiset eivät.

– Toiseksi, sosiaalinen konstruktionismi, postmodernistinen feminismi ja *queer*-teoria ovat heteroseksualisoidun tieteen muotoja. Ne perustuvat kysymyksensä minästä maailmaan asettavan (eli direktiivisen ja projektiivisen) asenteen kiistämiseen ja suosittavat tilalle reflektiivistä asennetta, joka on symboliarvoltaan heteroseksistinen ja feminiininen.

– Kolmas ja tärkein perustelu sille, miksi kyseiset ajattelutavat pönkittävät heterotiedettä, on merkityksenteoreettinen. Kieltäessään ei- ja esipredikatiiviset merkitykset analyyttinen filosofia, postmodernismi ja pragmatismi ovat pyrkineet kiistämään samaa sukupuolta olevien ihmisten yhteiseen kokemusmaailmaan perustuvan merkityskonstituution. Siten ne ovat kieltäneet samaa sukupuolta olevien ihmisten rakkauden filosofiset perusteet ja filosofian perustumisen homoseksuaalisuuteen. Mainitut ajatussuunnat ovat käytännössä toimineet ihmisten välisen kohtaamisen edellytyksiä vastaan, ja siksi niihin *tukeutuminen* on syventänyt henkilökohtaisessa elämässä mahdollisesti koettuja vaikeuksia.

2) *Naisten väitetty huono asema.* Henkilökohtaisten vaikeuksien on sanottu johtuvan kulttuurisista syistä ja naisten alistamisesta. Nykyään, kun naiset ovat laajasti edustettuina tieteen organisaatioissa ja heidän asemaansa pyritään myös helpottamaan suosimisen ja erikoisjärjestelyjen kautta, feministien aggressiivisuutta ei voida selittää pelkällä kulttuurisella tai tiedehallinnollisella ”alisteisuudella”. Miehet ovat olleet henkilökohtaisten vastoinkäymisten kohteena paljon naisia useammin tuomatta asiaa tiedepolitiikan verukkeeksi. Naisilla on kautta aikojen ollut omat selviytymisstrategiansa kriisitilanteiden varalta, kun taas yhteiskunnallisten ongelmien, kuten laman tai sotien, kohdatessa ovat alttiiksi joutuneet vastuunkantajina pidetyt (ja tästä piirteestään aiheettomasti moititut) miehet. Heteronaisten kannattaisi muistaa, että synnyttämään tuomittuina heidän pitää joka tapauksessa valita joko perheenäitiyden tai työuran välillä, sillä kaikki ihmiset eivät voi poimia kaikista asioista vain mieleisiään puolia ja valita yhtä aikaa kaikkia vaihtoehtoja. Samalla, kun naiset vaativat ”äitiyslomalta paluun helpottamista”, ei ole muistettu, että kaikki yliopistojen sankarivainajataulussa mainitut nimet kuuluvat miehille.

3) *Akateemisen nais–mies-kiistan heijastuminen heteroseksuaalisesta perheestä*. Naisten ja miesten kiistely tiedeyhteisössä heijastelee pohjimmiltaan heteroseksuaalisen valtakulttuurin sisäisiä ristiriitoja. Se muistuttaa heteroperheen keittiökeskustelua ja on kyllästetty naturalistisella ja lajinsäilytysstrategisella (eli selviytymistä ja eloonjäämistä koskevalla) argumentaatiolla. Naturalistien kanta on tällöin edustanut keskivertoheteromiehen arvo- ja symbolimaailmaa ja post-

modernististen feministien kanta puolestaan tyypillisen heteroseksuaalisen naistutkijan näkökantaa.

4) *Seksuaalivähemmistöjen feministeille antama tuki.* Identiteetiltään heikot homomiehet ovat menneet feministien hameenhelmojen alle, etulinjassaan villatakkinuttuiset *queer*-teoreetikot. Homomiesten ratkaisut ovat olleet tältä osin epäadekvaatteja ja epäjohdonmukaisia, sillä feministit ovat vaatineet heitä kiistämään oman sukupuolensa ja sitä kautta myös seksuaalisen luonteensa.

5) *Heteroseksuaalisten kommunikaatiomuotojen välittyminen tiedeyhteisöön.* Naiset ovat pitäneet oikeutenaan läimäytellä miehiä melko vapaasti, mutta samalla he ovat edellyttäneet, ettei naisia itseään saisi arvostella. Tämä toistaa heteroseksuaalisen valtakulttuurin normia siitä, mitä mies ja nainen saavat tehdä: nainen absolutisoi itsensä, ja miehen oletetaan mielistelevän naista, mikä ei ainakaan homoseksuaalisten yksilöiden kohdalla toimi. Se onkin osa heteroseksuaalista kommunikaatiorakennetta ja hyödyntää heteroseksuaalisen valtakulttuurin naisille suomaa näennäisoikeutta tekeytyä juuri sen saman oletetun intohimon kohteeksi, jonka toteuttamisen he yrittävät kieltää miehiltään. Heteromiesten seksuaalista tyydytystä säätelemällä naiset pyrkivät kompensoimaan miesten ylpeyttä peniksestään ja kostamaan heidän itsensä kokeman peniskateuden. Heteromiehet, joita on tiedeyhteisössä enemmän kuin homomiehiä, ovat sallineet erillisten naistutkimusyksiköiden perustamisen, sillä he ovat pelänneet naisten seksilakkoa. Yksiköittämällä heteromiehet ovat mahdollistaneet naisten sulkemisen omalle saarelleen häiritsemästä heteromiesten tiedettä.

Myös naturalisteina esiintyvien heteromiesten aggressio feminismiä kohtaan kertoo heidän ehdollistumisestaan naiselliselle vallalle ja sen seurauksesta, eli epätoivosta ja oidipaalisesta kompleksista, joka vallitsee tieteessä koetun melankolian ja *acedian* (eli turhautumisen) taustalla. Ongelmien takana on siis heteroseksuaalinen valtakulttuuri kokonaisuudessaan, ja mieluiten myös heteromiehet toteuttaisivat älyllisiä intressejään miesten välisissä suhteissa, homoeroottisesti. Heidän oma misogyniansa kuitenkin estää heitä – paitsi kanssakäymisestä naisiin nähden – myös luhistamasta omaa heteroseksuaaliseksi luomaansa minäkuvaa. Sen vuoksi homososiaalinen kanssakäyminen samaa sukupuolta olevien ihmisten eli toisten miesten kanssa muodostaa heille uhan. On muistettava, että feminismi voi olla merkityksellistä lähinnä heteroiden seksuaalisessa vaihdossa ja heterotieteessä, jossa joudutaan harjoittamaan sukupuolten keinotekoista yhteensovittamista. Tästä johtuu, että akateeminen filosofia ja tiede ovat nykyään pelkkää vauvanhoitoa eivätkä intellektuaalista ajattelua.

6) *Estoisuus ja seksikielteisyys.* Sukupuolieron kiistäminen on ollut miehille ominaisen seksuaalisuuden kieltämistä ja symbolisten kastraatiouhkausten esittämistä. Kiellettyään sukupuolieron feministit ovat ummistaneet silmänsä siltä tosiasialta, että naisten ja miesten

sukupuoliset ominaisuudet ja käyttäytyminen eroavat toisistaan huomattavasti. Kenties sukupuolen kieltämisen varjolla tapahtuva seksin kieltäminen onkin juuri naisille ominainen tapa asennoitua sukupuoleen ja seksiin. He eivät näytä ymmärtävän, mitä kaikkea seuraa siitä, että miehellä on penis ja pallit. Myös suuri osa akateemisen filosofian munattomuudesta johtuu nykyään siitä, että filosofian laitoksia hallitsevat joko analyyttiset systeemifilosofit tai fenomenologeina esiintymään pyrkivät feministit. Tosiasiassa he eivät ole fenomenologeja eivätkä eksistenssifilosofejakaan, sillä he kiistävät sukupuolen ontologisen tarkastelun ja lihallisen olemuksen.

7) *Avuttomaksi laittautuminen*. Peniksen puuttumiseen liittyy myös halua tekeytyä avuttomaksi ja syrjityksi. Kyseessä on tyyliseikka. Feministien väite syrjittynä olemisesta ei sisällä sankaruutta eikä gloriaa, ja heidän jatkuva valittelunsa vain elättää mahdollista diskriminaatiota. Psykologien suosima ”kverulatorisen skitsofrenian” käsite kuvaa tällaista länkyttelyä nykyään vielä paremmin kuin ennen, sillä valittamiseen ei pitäisi olla enää todellista syytä. Leimallista feministien argumentaatiolle onkin ollut täydellinen defensiivisyys ja torjunta, joka mukaisesti he ovat pyrkineet kiistämään kaiken kritiikin. Tosiasiassa se, joka kiistää kaiken, myöntää kaiken. Puolustelemalla feministit ovat tulleet puhuneiksi itseään vastaan.

8) *Filosofisten peruskysymysten sivuuttaminen*. Postmodernistit, feministit, naistutkijat ja *queer*-teoreetikot ovat sivuuttaneet tieteenfilosofiset, ontologiset, tutkimuseettiset ja metodologiset peruskysymykset, ja suuri osa heistä onkin taiteiden tutkijoita ja kirjallisuustieteilijöitä, jotka ovat tottuneet korvaamaan johdonmukaisen ajattelun pelkällä eleganssin tavoittelulla. Usein he ovat helpottaneet työtään myös tyytymällä varsin epämääräiseen ja viittauksenomaiseen käsittelyyn sekä ajatusleikkeihin ja viihdyttävyyteen. Niiden oikeutus on yritetty perustaa sen käsityksen varaan, että ollessaan osa tieteelliseksi paradigmaksi hyväksyttyä postmodernistista ideologiaa myös väitteet tulisivat perustelluiksi paradigman yleisellä kannatuksella.

Queer-teoriaan usein yhdistetyt sinänsä sympaattiset esitykset, kuten televisiosarja *Queer as Folk*, ovat kuitenkin viihdettä, eikä niihin liittyvien mielihyvän tuntemusten perusteella tule arvioida samalla nimellä kutsuttua teoriaryhmää. Ongelmat johtuvat perimältään siitä, että vain harvat sukupuolikysymystä käsitelleet tutkijat ovat filosofeja ja heistäkin vain harvoilla on asian käsittelyyn vaadittava filosofinen asenne. Sukupuolikysymyksen koulukuntaistuminen heijastelee myös sitä, että *queer*-teorian edustajat ovat yleensä sosiaalitieteilijöitä ja esteetikkoja, joiden omaan tieteenalaan liittyy motiivi nähdä sukupuoli ”sosiaalisena konstruktiona” tai ”performanssina”. Sen sijaan *queer*-teoriaa eivät juuri kannata kasvatustieteilijät, psykologit eivätkä psykiatrit, jotka tuntevat yksilön psykodynaamisen olemuksen, eivätkä filosofit, jotka ovat selvillä erityistieteiden omista intresseistä sekä

halusta painottaa tutkimistaan ilmiöistä vain tiettyjä puolia.

9) *Neuvottomuus*. Edellä mainituista syistä uudet opiskelijasukupolvet saavat huonoa ja ideologista opetusta. Kun opetushenkilökunta ei tiedä, mitä tekee, eikä tieteellä ole tarjottavanaan muuta kuin pelkkää valitusta, on tulevaisuudenvisio pimeä. Uudistusten pitäisi alkaa naistutkimusyksiköiden korvaamisella sukupuolijärjestelmien tutkimusyksiköillä, joissa miestutkimus ja seksuaalivähemmistötutkimus otettaisiin huomioon.

10) *Kartesiolaisuuteen ja ontologiseen jumalaoletukseen perustuva tiedepoliittinen rakenne*. Feministien ja sosiobiologien kiista toistaa ideologista kuilua, joka vallitsee joko materiaalisiin argumentteihin tai henkis-sosiaalisiin näkökohtiin vannovien selitysperusteiden välillä. Jako materiaan ja henkeen on paitsi kartesiolainen, myös kristillinen ja laajemmin ottaen uskonnollinen. Uskontomuotona sen voidaan sanoa juontavan juurensa heteromiehen oidipaalisesta kompleksista (tai heteronaisen Elektra-kompleksista). Oidipaalinen kompleksi ilmentää alkuyhteiskuntaan liittynyttä isänmurhaa sekä syyllisyyden ja vapautumisen ambivalenssista syntynyttä totemismia ja eksogamiaa sekä niiden varaan rakentunutta dualistista, kaikkien aikojen ensimmäistä yhteiskuntajärjestystä. Sen mukaisesti on olemassa ontologinen Jumala, joka toimii tiedon, lain, järjestyksen ja oikeuden selitysperusteena. Toisaalta on olemassa ihmisten kokemuksellinen elämä, joka on kontingenttia ja sattumanvaraista.

Tämä jako toistuu halki historian saaden erilaisia muotoja, ja nykyään sen voidaan sanoa esiintyvän kognitiotieteessä, joka operoi näyttävästi ajattelun ja kokemuksen erolla. Samoin se näkyy naturalistien tukeutumisessa materialismiin ja sosiaalisten konstruktionistien nojautumisessa väitteeseen, että olemassa on vain performansseina ja representaatioina ilmenevä sukupuoli. Kumpikin näkökanta toistaa ja elättää vanhaa ideologista asetelmaa materialistisen ja idealistisen selitysperusteen välillä. Siksi myös postmodernistit ja *queer*-teoreetikot ovat omassa näennäisessä kriittisyydessään vain erään metafyysisen ideologian vankeja. Valaistusta asiaan olen koettanut tuoda omalla ideologiakriittisyydelläni. Tärkeää olisi huomata, millä tavoin sukupuoli ja sukupuolinen käyttäytyminen tematisoidaan jo aiheen lähestymistavoissa. Vain siten tiede voisi olla itsereflektiivistä ja omat alkuehtonsa tunnistavaa, kun taas epäfilosofisten tarkastelutapojen tuloksena saadaan pelkkää ideologiaa tai sen vastaideologiaa.

Naistutkimus – Tiedettä, filosofiaa vai poliittinen ideologia?

Friedrich Nietzsche totesi romantiikan aikakaudella, ettei naisessa ole lainkaan hänen kaipaamaansa syvyyttä vaan pelkkää pintaa ja ettei naisesta tahdo saada oikein mitään otetta; naiselta ikään kuin puuttuu

se jokin. Teoksessaan *Epäjumalten hämärä* hän totesi asiasta muun muassa näin: ”Naista pidetään syvänä – miksi? Koska naisen pohjaa ei koskaan tavoiteta. Nainen ei ole edes lattea.”[44] Ja näin lausuessaan viiksekäs filosofi ei tarkoittanut suinkaan maitokahvia. Vaikka Nietzsche arvosti naisia jonkinlaisina kepeyden luojina, hänen näkemyksensä naisista filosofeina, johtajina ja varsinkin perheenjäseninä ja kasvattajina oli lohduton. Sen sijaan *Epäjumalten hämärä* -teoksen pääasiallinen motiivi oli tiedekriittinen. Nietzschen käsittelyssä varsinaiseksi epäjumalaksi osoitettiin totuus ja pyrkiminen siihen, siis tiede kokonaisuudessaan ja yksinkertaisuudessaan. Niinpä tieteen ja tieteellisyyden arvostelu sopi kuin luonnostaan Nietzschen ilmaisemaan yleisasenteeseen, jossa kyseenalaistetuiksi olivat joutuneet naistenpalvonta, porvarilliset arvot, perhe, uskonto, sovinnaisuus ja myöntyväisyys sekä poliittinen korrektius.

Myös tämän tarkastelun lopuksi on syytä puuttua argumentaation keskiöön nousseeseen *tieteellisyyden* ihanteeseen. Sekä postmodernistiset feministit että naturalistit ovat vedonneet ”tieteellisyyteen” omaa näkökantaansa edustaessaan ja toinen toisiaan arvostellessaan. Molemmat näyttävät unohtaneen tosiasian, että tieteellisyys on varsin suhteellinen ja tieteenharjoittajan omista näkemyksistä riippuvainen asia, eikä sukupuolisuutta koskeviin kysymyksiin voida välttämättä löytää objektiivisia vastauksia, tietoa eikä totuutta. Esimerkiksi Niemelä ja Tammisalo ovat arvostelleet tieteen politisoitumista ylipäänsä. Tällöin he ovat unohtaneet tieteen olemuksen. Politiikkahan ei ole vain puoluepolitiikkaa vaan vallan käyttöä yleensä. Tieteenharjoittajat ja organisaatiot puolestaan käyttävät paljon valtaa. Niinpä tiede on valitettavasti politiikkaakin. Kenties niin ei *pitäisi* olla, mutta tämä on seuraus aidon viisauden rakastamisen institutionalisoitumisesta ja jäsentymisestä heteroseksuaalisen arvo- ja symboliuniversumin muotoihin.

Omasta mielestäni tieteen arvosidonnaisuutta ei tulisi kiistää, eikä ihmistieteissä pitäisi pyrkiä objektiivisuuteen. Sen sijaan arvosidonnaisuuden merkitys tulisi minimoida. Fenomenologisen tieteenfilosofian mukaan tämä tapahtuu tunnustamalla tieteen arvosidonnaisuus avoimesti ja käymällä keskustelua tältä pohjalta. Kun objektivismin perusteet kiistetään, ei tarvitse käydä kamppailua tutkimuksen tieteellisyydestä. Tieteen pitäminen objektiivisena voi olla tieteelle itselleen haitaksi, sillä avoimen ja vapaan keskustelun tilalle muodostuu silloin juuri niitä paradigmoja, joita postmodernistinen *queer*-teoria ja naturalistinen biologismi edustavat. Kummankaan kannattajat eivät ole ymmärtäneet tieteen olemusta filosofisesti.

En siis väitä, ettei naistutkimus olisi tieteellistä, mutta ollessaan tieteellistä se ei ole ollut sitä kovin filosofisella tavalla. Sitä paitsi on paljon sellaista toimintaa, joka epäilemättä on ”tieteellistä”, kuten tieteellinen sosialismi, mutta joka ei nauti luottamusta missään muus-

sa yhteydessä kuin oman tarkastelutapansa piirissä. Tieteellisyyden arvonimi ei ole myöskään aina hyväksi filosofialle. Tieteen pyrkimys johdatella yksilöt kollektiivien mielipiteistä riippuvaisiksi voi vaikuttaa filosofiaan kielteisesti, joten tieteen yhteisöllisyyttä ja toiseudenvaraisuutta sinänsä voidaan pitää paradigmoja lietsovana epäarvona.

Tieteelliseksi mielletäänkin nykyään kaikki sellainen, mikä esitetään tieteen piirissä ja millä on kannatusta. Tämä ei ole välttämättä yksilöiden täydellistä itseohjautuvuutta parempi asia vaan usein huonompi tilanne, sillä omaperäisyyttä voidaan pitää arvona sinänsä, kun taas sopeutumisen tuloksena ainoastaan kloonataan tutkijoita ja heidän ajatuksiaan. Varsinkin kaikkein tieteellisimpinä pidetyt foorumit, kuten kansainväliset aikakausjulkaisut, ovat todellisia paradigmaattisen ja tiedepoliittisen pelin kilpakenttiä, minkä ne myöntävät myös kirjoittajille suunnatuissa ohjeissaan. Nykyisenä relativismin aikana tieteellisyys ei olekaan tosiasiassa muuta kuin *tieteellisen normin* mukaisuutta.

Sen enempää feministien kuin naturalistienkaan ei pitäisi vaatia toisiltaan ”tieteellisyyttä” tai moittia toisiaan ”pseudotieteilijöiksi”, sillä tieteellisyys ei ole sen suositeltavampi ihanne kuin pseudotieteellisyyskään. Tavallaan ne ovat toistensa käsitteellisiä ennakkoehtoja ja tuottavat myös ilmiöinä toisensa. Keskeinen kysymys on, *millaista* tiedettä postmodernistinen naistutkimus, feminismi ja *queer*-teoria ovat olleet, ja oma vastaukseni on, etteivät kyseiset tieteen lajit ole edustaneet kovin hyvää, kriittistä, itsekriittistä eivätkä perusteltua saati filosofista suhtautumistapaa, vaan ne ovat antaneet näyttöä uppoutumisesta koulukuntien vangeiksi.

Sosiaalisuuden ja verkostoitumisen vaatiminen on kytköksiin asettamista ja ihmisen oman yksilöllisen mielipiteenmuodostuksen tukahduttamista. Koska tiede on erittäin altis kollektiiviselle ajattelulle ja laumahenkisyydelle, ovat postmodernistien, feministien ja *queer*-teoreetikoiden pyrkimykset olleet sopusoinnussa tieteellisen kommunismin ihanteiden kanssa, ja siten ne ovat pohjustaneet mahdollisuuksia rahoituksen ja virkojen keruulle kansainväliseltä tiedeyhteisöltä.

Tässä harmonisessa symbioottisuudessa näkyykin tieteellisen ajattelun ja yksilöiden persoonaa riistävän kommunistisen ideologian kytköksellisyys. Sen vaikutusvalta puolestaan johtuu tutkijoiden itseymmärryksen ja tieteen luonnetta koskevien käsitysten kieroutumisesta. Tosiasiassa ainakaan filosofian ei pitäisi perustua kollektiiviseen vaan yksilölliseen ja persoonalliseen ajatteluun ja tukea sitä.

Entä miksi kirjoitin tämän laajahkon esityksen sukupuolta ja sukupuolista käyttäytymistä koskevan tutkimuksen tilasta? Motiivini ovat kolmenlaisia. Tieteen kokonaisetu on kaivannut käsitteellistä selvennystä ja analyysia. Vastakulttuuria edustavana ”aktivistina” olen toiminut pyyteettömästi ja uhrautuvasti myös naisten oman edun vuoksi: jotta hekin voisivat vapautua sukupuolieron kiistämisestä ja todelli-

suuden kieltämisestään. Lisäksi olen pyrkinyt kohottamaan keskustelun tasoa.

Vaikka olenkin seksuaalivähemmistön jäsen, en ole myöntänyt seksuaalivähemmistöjen intresseistä tai lähtökohdista tehdylle tutkimukselle mitään erikoisoikeuksia tai -asemaa tässä kirjoituksessa. Kriittisyyteni on ollut vastausta siihen yksipuoliseen totalitaarisuuteen, jonka mukaisesti lähes kaikki seksuaalivähemmistöjä koskeva tutkimus on nykyään kytketty osaksi naistutkimusta tai alistettu *queer*-teorialle. Mitä hyväntahtoisuuteen sinänsä tulee, esimerkiksi nuorille henkilöille pitää käsitykseni mukaan olla suvaitseva ja tukeutua vaikkapa monikulttuurisuuden edistämiseen heidän identiteettinsä vahvistamiseksi. Mutta tieteellisten toimijoiden on voitava rakentaa näkemyksensä *vain johdonmukaisen ajattelun velvoittavuudelle* poliittispragmaattisista seikoista riippumatta.

Johtopäätöksenäni totean, että naistutkimuksesta on tullut muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta pelkkä tiedepoliittinen tendenssi – ja samoin on käynyt myös suurelle osalle seksuaalivähemmistöjä koskevasta tutkimuksesta. Tämän joudun toteamaan seksuaalivähemmistön edustajana, pelkästään älyllisiin velvollisuuksiini liittyvistä syistä. Poliittinen lähetystehtävä ei ole hyväksi millekään tutkimukselle, sillä se vähentää tutkimuksen uskottavuutta ja on omiaan herättämään vastarintaa pelkistä psykodynaamisista syistä.[45]

Mikäli keskeiset näkemykseni eivät ole tulleet tämän esityksen myötä lukijoille selviksi, ei lisälukeminen edistä asioiden selviämistä, vaan lukija ilmeisesti kieltäytyy hyväksymästä tutkimukseni metodologisia ja ontologisia perusteita vain omien intressiensä vuoksi. Siten se antaa kuvaa umpikujasta, jossa *queer*-teoreettinen toiminta on jo pitkään ollut ja josta pois tuleminen edellyttäisi kyseisten henkilöiden koko tiedekäsityksen saattamista filosofisesti paremmin perustelluksi.

VIITTEET

1. Stålströmin teoksen olen arvioinut jo aiemmin *Sosiologia*-lehdessä 2/1998.
2. Lähtölaukauksen kyseiselle tendenssille ampui tunnetusti Michel Foucault vuonna 1976 ilmestyneellä seksuaalisuuden historiallaan.
3. Normalisointitutkimuksen merkityksestä ks. esim. Olli Stålströmin teosta vuodelta 1997 (s. 161–165).
4. Suuntauksia edustaneista ks. esim. Braidottin (1991), Butlerin (1990 ja 1993), Foucault'n (1976) ja Irigarayn (1979) teoksia.
5. Tutkimuksen tarkempi kontekstualistointi olisi ollut tarpeen sekä Heinämaalle että koko feministisen tutkimusperinteen rakentamiselle, sillä lähtökohtana pidetyt klassikkoteokset olivat toisen maailmansodan jälkeiseltä ajalta. Simone de Beauvoirin *Le deuxime sexe* on vuodelta 1949, ja Maurice Merleau-Pontyn *Phénoménologie de la perception* ilmestyi vuonna 1945.

6. Pulkkinen 1998, s. 161.
7. Emt., s. 164.
8. Emt., s. 160.
9. Tapauksesta tarkemmin verkkokirjani *Contra Academia – Tutkielma tiedepoliittisesta vallasta* (2005) luvussa 4.
10. Rossi 2003, s. 12.
11. Emt., s. 12–13. Kursivointi lisätty.
12. Seloste Annamari Vänskän tutkimustoiminnasta ”Pornoakatemian” Internet-sivuilla 20.9.2006.
13. Jussi K. Niemelä ja Osmo Tammisalo kirjoituksessaan ”Pseudotiede on pesiytynyt yliopistoon” *Skeptikko*-lehden numerossa 3/2006. Ks. myös kirjoittajien perustamaa ”Keisarinna”-blogia.
14. Anita Seppä jutussaan ”Pseudotieteilijät” *Niin & Näin* -lehden numerossa 3/2006 (s. 14).
15. Popeda-yhtyeen Pate Mustajärvi laulussaan ”Kersantti Karoliina” levyllä *Hittejä* (1997).
16. Rolin 2006, s. 57.
17. Hekanaho ja Tuhkanen 2005.
18. Emt., s. 8 ja 11.
19. Ks. Hankamäki (2003, s. 142) ja teoksessa viitattua kirjallisuutta.
20. Seppä 2006, s. 14. Tosiasiassa teoksiani ovat julkaisseet tieteellisten kirjankustantamoiden lisäksi esimerkiksi *Sosiologia*-lehti ja *Tiedepolitiikka*.
21. Hekanaho 2006, s. 4.
22. Jean Baudrillard teoksessaan *Amerikka* (1986, s. 95–96).
23. Emt., s. 98–99.
24. Hankamäki 2003, s. 198
25. Ks. esim. Erich Frommin teosta *Tuhoava ihminen* (1976 [1973]).
26. ”Vasaralla filosofointia” Friedrich Nietzsche harjoitti teoksessaan *Epäjumalten hämärä* (1995 [1888]).
27. Ks. Rauhala (1990, 1993, 2005a, 2005b ja 2005c).
28. Rauhala 2005a, s. 205.
29. Ks. esim. teostani *Dialoginen filosofia* (2003, s. 203–204) ja siinä viitattua kirjallisuutta.
30. Aiheesta lisää YleQ-kanavan radio-ohjelmassa, jossa keskustelin sukupuolisuudesta ja toiseudesta toimittaja Markku Heikkisen kanssa Yrjönkadun uimahallin saunassa. Suora lähetys 14.10.2004.
31. Eppu Normaali laulussaan ”Urheiluhullu” albumilla *Onko vielä pitkä matka jonnekin?* (1994).
32. Fysiologisia poikkeuksia kaksiarvoisesta sukupuolierosta voidaan pitää niin harvinaisina, että kyseessä ovat biologiset epämuodostumat, eikä niihin viittaamista voida käyttää *yleisenä* perusteena sukupuolieron kaksiarvoisuutta vastaan, kuten Hekanaho ja Tuhkanen (2005, s. 8–9) yrittivät sinänsä yllättävässä biologisessa argumentissaan. Poiketessaan *queer*-teoreettisesta linjasta Hekanaho ja Tuhkanen näyttävät hyväksyvän biologisia teorioita, jos ne vain tukevat heidän omia mielipiteitään ja edistävät heidän poliittisia tarkoituksiaan. Ks. artikkeliani ”Erään paradigman ehtookellot” (2005, s. 6–7).
33. Näyttöä siitä, miten filosofiaa voidaan tehdä epäsukupuolisidonnaisesti ja asiakysymyksiin keskittyen annoin jo väitöskirjassani *Rakkauden välittäjä – Kulttuurikritiikki ja eettisen ihmisen ideaali Simone Weilin ajattelussa* (1997), jota voidaan pitää myös esimerkkinä siitä, että tutkimuksen aiheena voi olla naisen esittämä ajattelu ilman, että tutkimuksen tekijän tarvitsisi olla tutkija-

nainen tai naistutkija tai että tutkijamiehen pitäisi määrittää oma identiteettinsä ”naistutkimuksen” tekijäksi.

34. Jukka Lehtosen (2003, s. 147) mukaan sanaa ”homo” käytetään nuorisokielessä myös joidenkin poikkeuksellisen myönteisenä koettujen ilmiöiden kuvailemiseen, kuten maininnassa ”Elokuva oli homohyvä”.
35. Erään esimerkin seksuaalivähemmistöliikkeen sisäisestä vasta-ajattelusta tarjoaa Mark Simpsonin vuonna 1996 toimittama kokoelma *Anti-Gay*, joka tosin hyödyntää postmodernistista ajattelua.
36. TV 1:n *A-studio* 22.11.1997.
37. Ks. Jan Löfströmin teosta *The Social Construction of Homosexuality in Finnish Society from the Late Nineteenth Century to 1950's* vuodelta 1994.
38. Juvonen 2002, s. 31.
39. Pauli Löija *Z*-lehdessä 3/2000 (s. 18).
40. Kymmenen kohdan ohjelmasta katso Lehtosen teoksen (2003) sivuja 237–255.
41. Ks. Kirsti Lempiäisen teosta vuodelta 2003.
42. Lehtonen 2003, s. 272.
43. Ks. esim. kirjoituksiani ”Homot ja työ” (*Sosiologia* 3/2006), ”Rakkaudesta syytetyille” (*Sosiologia* 2/2004) ja ”Yksipuolista syrjäytymistutkimusta” (*Sosiologia* 3/2002).
44. Nietzsche teoksessa *Epäjumalten hämärä* (1995 [1888]), ajatelma 27, sivu 12.
45. Artikkelin alkuperäisversio on julkaistu *Niin & Näin* -lehden numerossa 4/2004. Teksti herätti ilmestyttyään keskustelua, johon osallistuvat muiden muassa Pia Livia Hekanaho ja Mikko Tuhkanen *Niin & Näin* -lehden 2/2005 kirjoituksellaan ”*Queer*-teoria ja paradigmaattisten erojen ongelma” ja johon vastasin artikkelillani ”Erään paradigman ehtookellot – Hekonaurut *queer*-teorian hakoteille” *Niin & Näin* -lehdessä 3/2005. Kirjoitin aiheesta myös artikkelin ”Kun yhdet ovat tasa-arvoisempia kuin toiset – Kuinka tasa-arvon käsitteellä diskriminoidaan” *Tiedepolitiikka*-lehteen 1/2006. Anita Sepän edellä mainittuun kirjoitukseen vastasin *Niin & Näin* -lehden 4/2006 kirjoituksessani ”Sitruunaisista sepityksistä kärpäslätkäsotaan”. Vastausteni pääpiirteet olen sisällyttänyt myös tähän artikkeliini sekä käydyn keskustelun pohjalta kirjoittamaani verkkokirjaan *Seksit selviksi – Onko naistutkimus tiedettä, filosofiaa vai poliittinen ideologia?* (2007).

KIRJALLISUUS

Baudrillard, Jean, *Amerikka*. Suom. Tiina Arppe, alkut. *Amérique,* 1986. Helsinki: Loki, 1991.

Beauvoir, Simone de, *Le deuxime sexe, tomes 1 et 2*. Paris: Gallimard, 1949.

Braidotti, Rosi, *Patterns of Dissonance – A Study of Women in Contemporary Philosophy*. Cambridge: Polity Press, 1991.

Butler, Judith, *Bodies That Matter – On the Discursive Limits of ”Sex”.* New York: Routledge, 1993.

---, *Gender trouble – Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge, 1990.

Foucault, Michel, *L'volonté de savoir – Histoire de la sexualité, tome 1*. Paris: Gallimard, 1976.

Fromm, Erich, *Tuhoava ihminen*. Suom. Markku Lahtela, alkut. *The Anatomy of Human Destructiveness*, 1973. Helsinki: Kirjayhtymä, 1976.

Hankamäki, Jukka, *Dialoginen filosofia – Teoria, metodi ja politiikka.* Helsinki: Yliopistopaino, 2003.
---, ”Erään paradigman ehtookellot – Hekonaurut *queer*-teorian hakoteille”. *Niin & Näin* 3/2005, s. 5–7.
---, ”Homot ja työ”. *Sosiologia* 3/2006, s. 229–230.
---, ”Kun yhdet ovat tasa-arvoisempia kuin toiset – Kuinka tasa-arvon käsitteellä diskriminoidaan?” *Tiedepolitiikka* 1/2006, s. 75–82.
---, *Rakkauden välittäjä – Kulttuurikritiikki ja eettisen ihmisen ideaali Simone Weilin ajattelussa.* Helsinki: Like, 1997.
---, ”Rakkaudesta syytetyille”. *Sosiologia* 2/2004, s. 140–141.
---, ”Sitruunaisista sepityksistä kärpäslätkäsotaan – Puheenvuoro keskusteluun naistutkimuksesta”. *Niin & Näin* 4/2006, s. 5.
---, ”’Terveen seksin’ tuolle puolen”. *Sosiologia* 2/1998, s. 148–150.
---, ”Yksipuolista syrjäytymistutkimusta”. *Sosiologia* 3/2002, s. 253–255.
Haraway, Donna, *Primate Visions – Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge, 1989.
Heinämaa, Sara, *Ele, tyyli ja sukupuoli – Merleau-Pontyn ja Beauvoirin ruumiinfenomenologia ja sen merkitys sukupuolikysymykselle*. Helsinki: Gaudeamus, 1996.
Hekanaho, Pia Livia, *Yhden äänen muotokuvia – Queer-luentoja Marquerite Yourcenarin teoksista*. Helsinki: Helsingin yliopisto, 2006.
Hekanaho, Pia Livia ja Mikko Tuhkanen, ”*Queer*-teoria ja paradigmaattisten erojen ongelma”. *Niin & Näin* 2/2005, s. 7–13.
Irigaray, Luce, *Spéculum – De l’autre femme*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.
Juvonen, Tuula, *Varjoelämää ja julkisia salaisuuksia*. Tampere: Vastapaino, 2002.
Kekki, Lasse, *From Gay to Queer – Gay Male Identity in Selected Fiction in David Leavitt and Tony Kushner’s Play* Angels in America I–II. Bern: Peter Lang, 2003.
Kinnunen, Taina, ”Tammisalon kritiikin kärki hukassa”. *Tieteessä tapahtuu* 2/2006, s. 43–45.
Kinnunen, Taina ja Anne Puuronen (toim.), *Seksuaalinen ruumis – Kulttuuritieteelliset lähestymistavat*. Helsinki: Gaudeamus, 2006.
Koertge, Noretta and Daphne Patai, *Professing Feminism – Cautionary Tales from the Strange World of Women’s*. New York: Basic Books, 1994.
Lehtonen, Jukka, *Sukupuoli ja seksuaalisuus koulussa – Näkökulmana heteronormatiivisuus ja ei-heteroseksuaalisten nuorten kertomukset*. Nuorisotutkimusverkoston julkaisu 41. Helsinki: Yliopistopaino, 2003.
Lempiäinen, Kirsti, *Sosiologian sukupuoli – Tutkimus Helsingin ja Tampereen yliopiston sosiologian kurssikirjoista 1946–2000.* Tampere: Vastapaino, 2003.
Löfström, Jan, *The Social Construction of Homosexuality in Finnish Society from the Late Nineteenth Century to 1950’s*. Colchester, Essex: University of Essex, 1994.
Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
Mäkelä, Anna, Liisa Puustinen ja Iiris Ruoho (toim.), *Sukupuolishow – Johdatus feministiseen mediatutkimukseen*. Helsinki: Gaudeamus, 2006.
Niemelä, Jussi K. ja Osmo Tammisalo, *Keisarinnan uudet (v)aatteet – Naistutkimus luonnontieteen näkökulmasta.* Helsinki: Terra Cognita, 2006.

---, ”Pseudotiede on pesiytynyt yliopistoon”. *Skeptikko* 3/2006.
Nietzsche, Friedrich, *Epäjumalten hämärä, eli, miten vasaralla filosofoidaan*. Suom. Markku Saarinen, alkut. *Götzen-Dämmerung*, 1888. Helsinki: Unio Mystica, 1995.
Oksala, Johanna ja Laura Werner (toim.), *Feministinen filosofia*. Helsinki: Gaudeamus, 2005.
Pulkkinen, Tuija, *Postmoderni politiikan filosofia*. Helsinki: Gaudeamus, 1998.
Rauhala, Lauri, *Henkinen ihmisessä*. Helsinki: Yliopistopaino, 1993.
---, *Hermeneuttisen tieteenfilosofian analyyseja ja sovelluksia*. Helsinki: Yliopistopaino, 2005 (a).
---, *Humanistinen psykologia*. Helsinki: Yliopistopaino, 1990.
---, *Ihmiskäsitys ihmistyössä*. Helsinki: Yliopistopaino, 2005 (b).
---, *Tajunnan itsepuolustus*. Helsinki: Yliopistopaino, 2005 (c).
Rolin, Kristina, ”Näyttö naistutkimuksen epätieteellisyydestä jäi esittämättä”. *Tieteessä tapahtuu* 8/2006, s. 57–61.
Rossi, Leena-Maija, *Heterotehdas – Televisiomainonta sukupuolituotantona*. Helsinki: Helsinki: Gaudeamus, 2003.
Seppä, Anita, ”Pseudotieteilijät”. *Niin & Näin* 3/2006, s. 14.
Simpson, Mark (ed.), *Anti-Gay*. London: Freedom Editions, 1996.
Sipilä, Petri, *Sukupuolitettu ihminen, kokonainen etiikka – Onko sukupuoli oikein?* Helsinki: Gaudeamus, 1998.
Stålström, Olli, *Homoseksuaalisuuden sairausleiman loppu*. Helsinki: Gaudeamus, 1997.
Vänskä, Annamari, *Vikuroivia vilkaisuja – Ruumis, sukupuoli, seksuaalisuus ja visuaalisen kulttuurin tutkimus*. Taidehistoriallisia tutkimuksia, 35. Helsinki: Taidehistorian Seura, 2006.
Wickman, Jan, *Transgender Politics – The Construction and Deconstruction of Binary Gender in the Finnish Transgender Community*. Åbo: Åbo Akademi University Press, 2001.

Muut lähteet

A-studio. Oy Yleisradio Ab TV 1, 22.11.1997.
Angels in America. Ohj. Mike Nichols, käsik. Tony Kushner. DVD-levy. Sandrew Metronome, 2005.
Eppu Normaali, *Onko vielä pitkä matka jonnekin?* Poko Records, 1994.
Hankamäki, Jukka, *Contra Academia – Tutkielma tiedepoliittisesta vallasta*. Verkkokirja. <http://www.hankamaki.fi/documents/contraacademia.pdf>.
---, *Seksit selviksi – Onko naistutkimus tiedettä, filosofiaa vai poliittinen ideologia?* Verkkokirja. <http://www.hankamaki.fi/documents/seksitselviksi.pdf>.
Ihmisyys itsessä ja toisissa – Jukka Hankamäki Markku Heikkisen kanssa saunan lauteilla. Radio-ohjelma. Oy Yleisradio Ab, 2004.
Niemelä, Jussi K. ja Osmo Tammisalo, *Keisarinna – Naistutkimuskriittinen blogi*. Verkkojulkaisu. <http://keisarinna.blogspot.com>.
Popeda, *Hittejä, kersantti Karoliina! – 20 kaikkien aikojen kovinta Popedahittiä*. CD-levy. Poko Records, 1997.
Queer as Folk. Ohj. Charles McDougal, käsik. Russel T. Davis. DVD-levy. Channel 4, 2000.
Z-lehti, 2000.

Tunnetko tunneteoriaa?

Kartesiolainen kahtiajako ja filosofinen homoerotiikka

Pelle Miljoona lausui laulussaan ”Katsoin ajan peiliin” seuraavasti: ”Herran täytyy pohtia ensin päänsä puhki ennen kuin on valmis mitään todellista kokemaan!”[1] *Lause sopii kuvamaan yliopistofilosofin suhtautumista itseensä ja työhönsä. Ajattelun ja kokemisen välille revennyt railo on ollut filosofian keskeinen tutkimusaihe mutta myös sen eräs ominaisuus. Kartesiolaiseksi kahtiajaoksi sanottu dualismi esiintyy jaotteluna sieluun ja ruumiiseen, mutta se saattaa kuvastaa myös filosofian jakautumista heteroseksuaaliseen ja homoseksuaaliseen perinteeseen. Suosittuna keinona dualismien lievittämiseen on pidetty tunneteoriaa, jota usein sanotaan myös ”emootioiden tutkimiseksi”.*

Olen esittänyt aiemmissa yhteyksissä kritiikkiä tieteellisen ajattelun heteroseksualisoimista kohtaan.[2] Vaihtoehtoisesti olen koettanut nähdä ihmisen filosofiset aktiviteetit homoseksuaalisen elämäntavan osana ja ehdottanut myös oman kansallisvaltion perustamista filosofisen arvomaailman ympärille.[3] Tässä prosessissa identiteetin ja kansakunnan käsitteet ovat tärkeitä, sillä niiden avulla filosofinen ja homoseksuaalinen arvo-, merkitys- ja symboliuniversumi voidaan organisoida elämänkäytännöksi.

Homoseksuaalisen utopian rakentamiseen tuskin päästään ilman kulttuurimme perususkomusten purkutyötä. Niinpä tarkastelen tässä artikkelissani sitä, millä keinoilla modernin ajan tiede on ylläpitänyt filosofian kahtiajakoa ja vaikuttanut hajaannuttavasti filosofian ja homoseksuaalisen elämäntavan ykseyteen. Keskeinen apuväline dualismien luomisessa on ollut filosofian tunneteoreettinen koulukunta, joka on pohjimmiltaan heteroseksuaalisen vallankäytön ja arvomaailman ilmausta. Se on tehnyt tunteista teoriaa, aivan niin kuin asiaa väännetään rautateiden ratakiskoista. Ennen kuin kukaan kaivertaa minun tai muidenkaan homoliikkeen *founding fathersien* kasvokuvia Caprin saaren kallioseinään, koetan tuoda julki sen, millä tavoin analyyttisen filosofiaperinteen käsitykset kokemuksesta ja kielestä ovat olleet heteroseksistisiä ja kuinka tiedepoliittisilla ratkaisuilla on jatkuvasti tuettu heteroseksistisesti motivoitunutta filosofiaa. Millaisia ovat olleet filosofian päänsisäiset tunteet?

Tunteet perinteen vankeina

Tieteiden piirissä tutkimusaiheita ja disipliinejä on tapana oikeuttaa joko rajattuihin systeemeihin pitäytyvän tarkasteluotteen tai historian tuella. Tunteista puhuttaessa kumpikaan lähestymistapa ei ole luonut kysymyksiin kovin paljon valoa. Historiaan viittaaminen ei ole ollut omiaan vapauttamaan ideologioiden painolasteista, ja uppoutuminen teorioimisen syövereihin on pyrkinyt poistamaan tunteita koskevista tarkasteluista sen, kuinka jo esipredikatiivinen kokemus sinänsä tuottaa merkityksiä. Tunneteoreetikoiden ajattelussa tunteiden tarkasteleminen onkin kääntynyt lähinnä sen kysymyksen analysoimiseksi, missä *suhteissa* järki ja tunne ovat toisiinsa nähden ja kuinka tunteet tuottavat *käsitteellistä* ymmärrystä tai tietoa. Tunteista filosofoimisen keskeisenä aiheena eivät ole olleet ainoastaan tunteet. Selvemmin ja avoimemmin ongelman olisi voinut todeta myöntämällä, että tunneteorioiden taustamotiivina on niin sanottu kartesiolainen dualismi ja ruumis–sielu-ongelma, jonka pohjalta on pohdittu, minkälaisissa suhteissa kokemukset yleensä ovat ajatteluun tai ymmärrykseen verrattuina. Systeemifilosofinen tunteista teoriominen onkin ollut eräänlaista kartesiolaisuuden toistoa, aivan niin kuin historian klassisiin filosofeihin viittaaminen on merkinnyt vain vallitseviin paradigmoihin sitoutumista.

Aristoteleen jälkeisillä filosofeilla ei ole ollut paljoakaan annettavaa tunteiden filosofialle. Vanhalla ja keskiajalla tunteita koskevat kysymykset olivat lähes kokonaan kiellettyjä uskonnollisista syistä, ja filosofisen mielenkiinnon aiheet oli siirretty kokemusten tuolle puolen. Länsimaisen filosofian historia on ollut uudelta ajalta asti kristillisen ruumis–sielu-dualismin läpäisemää. Se on leimannut filosofien omaa ajattelua sekä tapoja tulkita ja ymmärtää heitä. Kristillinen ajatteluperinne on ollut läntisen filosofiatradition alkuehto. Esimerkkinä voi mainita René Descartes'n henkilökohtaisen uskonnollisuuden ja hänen epätoivoisen yrityksensä karkottaa mielestään aistitietoa leimaava ”paha henki”, joka voisi ”harhauttaa” häntä selvän ja varman tiedon tavoittelussa.[4] Esimerkin tarjoavat myös Immanuel Kantin yritykset ”hallita sairaalloisia tunteita vakailla päätöksillä”,[5] ja eräiksi esimerkeiksi kokemusten ja ajattelun välillä hoippumisesta kelpaavat myös kristillisten teologien Platon-tulkinnat, joiden mukaan Platonin ideaopissa on korostettu vain aistimaailman ja ideamaailman kuilua. Samalla on suljettu pois tosiasia, että Platon päätyi ideoiden runsastumista koskevien vasta-argumenttien kautta eräänlaiseen monismiin myöhäisfilosofiassaan.[6]

Aristoteles ja hänen naturalisminsa ovat puhutelleet useita jumaluusoppineita kristillisten vuosisatojen ajan. Tämä on muodostanut pohjan myös tunteita ja kokemuksia koskevalle filosofialle. Se on myös

historiallisesti ymmärrettävää, sillä juutalais-kristillistä ajattelua leimasi *survival*-strateginen lajinsäilytysideologia, joka oli sukua naturalismille ja joka juonsi juurensa kristillisten seurakuntien vähemmistöasemasta. Tärkeiksi asioiksi kohotettiin lisääntyminen ja tunteiden alistaminen vain käytännöllisille arvopäämäärille, kuten perheelle. Kultaista keskitietä kulkevan Aristoteleen naturalismi sopikin mainiosti kristillisten seurakuntien arvoihin, ja luultavasti juuri siksi hänestä tehtiin kirkon keskeinen auktoriteetti ja opettaja. Kristillisiin arvoihin sitoutumista on sittemmin pidetty länsimaisen filosofian piirissä nimenomaan aristoteelisen ”rationalismin” ilmaisuna. Aristoteleen naturalismia on alettu pitää rationalismin esikuvana sen vuoksi, että se on ollut hallitsijoiden suosioon nousseen kristinuskon mukaista. Tätä logiikkaa seuraten myös kartesiolaista ruumiin ja sielun erottelua on pidetty perimmältään järkeisuskon mallikuvana, vaikka tosiasiassa kristillinen järkevyyskäsitys ei ole ollut sen enempää eikä vähempää rationaalista kuin platoninen mystiikkakaan. Kyse on ollut perimmältään erilaisista järkevyyskäsityksistä. Ovatpa muutamat filosofit pitäneet koko aristoteelisen tai kartesiolaisen järkevyyskäsityksen varaan vannovaa rationalismia vain yhtenä institutionalisoituneen uskonnon muotona.[7]

Juutalais-kristillisen ajatteluperinteen vaikutuksesta ruumiin ja sielun, aineen ja hengen sekä kokemisen ja ajattelun dualismit ovat leimanneet vahvasti länsimaista filosofiaa. Haastajanroolinsa vuoksi kristinusko oli jo alun alkaen naturalistisen ja lajinsäilytysstrategisen motivaation läpäisemää. Tämä heteroseksuaalisista arvoista ja normeista juurensa juontava intressiperusta on ollut ristiriidassa kristinuskon hengellisen luonteen ja sen transsendentaalisen sisällön kanssa. Kyseisen ristiriidan on vuosisatojen saatossa sovittanut näennäisesti se tosiasia, että kristinuskosta tuli käytännöllisiä eloonjäämisintressejä palveleva valtionuskonto. Kun kristinuskosta muodostui pragmaattinen väline väestöjen hallitsemiseen, sen irrationaalisuus ei ole erottunut poliitikkojen omasta irrationaalisuudesta.

Myös meidän aikanamme kokemuksen ja ajattelun välistä kuilua motivoi heteroseksistinen ajattelutapa, joka on johtanut arvojen ja merkitysten sekä järjen ja filosofian erottamiseen ihmisen omista kokemuksista ja elämänkäytännöistä. Kyseinen tapahtumakulku on merkinnyt eräänlaista filosofian rappeutumista ja siihen liittyen filosofien huonoa asemaa yhteiskunnassa. Käsitykseni on, että nykyaikainen ”tunneteoria” on yksi tähän kurjistuneeseen historiaan liittyvän ripittäytymisen ja syyllisyyden tunnustamisen muoto. Sen sijaan tämä kirjoitukseni ei edusta tunneteoreettista näkökulmaa lainkaan. Tässä kirjoituksessa pohdin, mitä tunneteoria perimmältään on ja mistä laaja kiinnostus tunteiden abstrahointia kohtaan oirehtii länsimaisessa filosofianharjoituksessa. Näihin kysymyksiin vastattaessa otetaan väistämättä kantaa myös eri filosofiakäsitysten välillä vallitseviin

kiistoihin. Filosofian omaa olemusta ja ihanteita koskevat tieteelliset normit ovat olleet ajattelun ja kokemuksen suhdetta koskevan erimielisyyden työtä ja kuvaa. Millä tavoin siis tunteista teorioiminen on ilmentänyt kartesiolaista dualismia ja heteroseksististä vallankäyttöä länsimaisessa filosofiassa ja yliopistolaitoksessa?

Dualismien tukeminen

Tunneteoreettista tarkastelutapaa leimaa tekninen ja mekanistinen ihmiskuva, joka on ominainen analyyttiselle systeemifilosofialle. Naturalistinen ajattelutapa on vakiintunut tieteen ihanteeksi, sillä juuri sen tuella tiede on katsonut voivansa oikeuttaa itse itseään. Naturalistiset filosofit ovat pitäneet omia voittojaan todisteina oman filosofiansa oikeellisuudesta. Naturalistinen ja analyyttinen systeemifilosofia ovat pyrkineet legitimoimaan itseään vetoamalla vahvemman oikeuteen, aivan niin kuin valtakulttuurit ovat pyrkineet perustelemaan mielipiteitään vallalla, voimalla ja enemmistöpäätöksillä: perhearvoihin, lisääntymiseen, markkinavoimiin tai vulgaarinaturalistisista tarpeista johdeltuihin näennäisvälttämättömyyksiin vedoten. Tällainen naturalistiseen virhepäätelmään perustuva ajattelu johti aikoinaan myös noitarovioiden syttymiseen tieteen omista soihduista.

Meidän aikanamme tunteista filosofoiminen on altistunut mekanisoidulle, välineelliselle ja tekniselle ihmiskuvalle. Esimerkkejä tunneteoreettisen tarkastelutavan tilasta ei tarvitse hakea kaukaa. Suomalaisen filosofian piirissä tunneilmaston kylmyys ja analyyttisen systeemifilosofian tiedepoliittinen suosiminen ovat ikään kuin automaattisesti perustelleet ja vahvistaneet toisiaan. Tunteilla teorioimisesta on tullut osa virallisformaalia valtionrunoutta, jota Suomen Akatemia ja yliopistolaitos voimakkaasti tukevat. Niiden lempilapsia ovat olleet erityisesti kognitiotieteilijät, joiden edustamalle disipliinille on myönnetty viime aikoina runsaasti määrärahoja ja virkoja ja joille naturalistinen ja systeemikeskeinen tutkimusote muodostavat suoranaisen elinehdon.

”Emootioiden tutkimisen” käytännöllisiä lähtökohtia voidaan havainnollistaa valitsemalla tarkasteltavaksi jokin aihepiiriin liittyvä tekstilainaus tai katkelma – aivan niin kuin arkeologi poimii käteensä edustavan muinaisjäänteen tai fossiiliin. Oheinen tunteiden filosofian kurssikuvaus on poimittu Helsingin yliopiston Käytännöllisen filosofian laitoksen ilmoitustaululta. Se kuuluu näin:

> Tunteiden filosofia kuuluu nykyisen mielen filosofian dynaamisimmin kehittyviin alueisiin. Erityistieteiden, kuten evoluutiopsykologian, kokeellisen psykologian sekä neurotieteiden piirissä harjoitettu tunteiden tutkimus on horjuttanut 1970-luvulta lähtien

> paradigmaattiseksi nousutta kognitivistista tunneteoriaa. Kognitivismin kriitikot ovat väittäneet, etteivät tunteet muodosta yhtenäistä luonnollista luokkaa, koska biologisesti "sisäänrakennetut", refleksinomaiset tunneohjelmat ja vain ihmiselle ominaiset, käsitteellisiä sisältöjä omaavat monimutkaisemmat tunteet eroavat toisistaan ratkaisevasti evolutionaarisen taustansa, adaptiivisen funktionsa sekä neurofysiologisen perustansa suhteen. Toisaalta inhimillisten tunteitten rationaalinen yhteys haluihin, arvoihin ja arviointeihin, tähän perustuva tunteiden asianmukaisuuden tai jopa totuuden mahdollisuus, kykymme ohjailla tunteita ja sen mahdollistama vastuu tunteista sekä tunteiden rooli käytännöllisessä päättelyssä tukevat käsitystä tunteiden representatiivisesta ja intentionaalisesta luonteesta, joka on usein katsottu kognitivismin riittäväksi edellytykseksi. Voitaisiinko siis ehkä kognitivismi ja sitä kritisoivat näkemykset yhdistää kattavammaksi representatiiviseksi teoriaksi, jossa arvostelmasisältöä vailla olevat tunteetkin ymmärrettäisiin jonkinlaisiksi ruumiillistuneiksi arvostelmiksi? Seminaarin puitteissa perehdytään kyseisiin aihepiireihin liittyvän keskustelun tärkeimpiin ja tuoreimpiin puheenvuoroihin.[8]

Tekstiä olisi voinut siteerata enemmänkin, mikäli laajempi esitys olisi ollut saatavilla. Seminaarissa oli siis tarkoitus perehtyä analyyttisen filosofian "tärkeimpiin ja tuoreimpiin puheenvuoroihin" – ei esimerkiksi Platonin *Pitoihin* tai Ovidiuksen *Ars amatoriaan*, joilla saattaa olla vielä jotain sanottavaa. Mitä ovat kirjoittajan kuvailemat "biologisesti 'sisäänrakennetut' refleksinomaiset *tunneohjelmat*", tai "*käsitteellisiä sisältöjä* omaavat monimutkaisemmat tunteet"? Mistä kertoo "tunteitten *rationaalinen* yhteys haluihin, arvoihin ja arviointeihin, tähän perustuva tunteiden *asianmukaisuuden* tai jopa totuuden mahdollisuus" ja niin edelleen? Liturgian tarkoitus on epäilemättä hyvä: aikomuksena oli ymmärtää tunteet jonkinlaisiksi "ruumiillistuneiksi arvostelmiksi". Mutta vastaukset edellä mainittuihin kysymyksiin eivät löydy näihin asiaosa-alueisiin perehtymällä, koska kyseisen diskurssin kantamat käsitteet ovat oman ideologiansa vankeja. Se, miten vastustetaan, on sen leimaamaa, mitä vastaan yritetään käydä. Siteerattu sanakohina ei oman käsitykseni mukaan olekaan yhtään mitään. Myös loppuratkaisu tuotetaan totutusti: "yhdistämällä" irrallisina vellovat ja Järki-Jaakkojen ajatuksia piinaavat "tunteet" pelastusta tarjoavan *tieto-opin* suojiin.

Tunneteoriassa on kyse heteroseksualisoidusta suhtautumisesta elämän kokonaisuuteen. Jo tunne*teorian* käsite sinänsä on oireellinen. Miksi esimerkiksi rakastuminen pitäisi nähdä psykologisoivasti ihmisen sisäiseksi "tunteeksi"? Sosiologisesti katsoen kyseessä voisi olla esimerkiksi joukkoliike, jossa ihmiset yhdistävät voimansa pahaa

maailmaa vastaan. Kartesiolainen kahtiajako ei ole siis vallinnut ainoastaan järjen ja tunteiden välillä vaan myös ihmisen sisäisen maailman ja ulkopuolisen maailman välillä. Lisäksi se näkyy ideologisena jakona ”miehiseen järkeen” ja ”tunteileviin naisiin”, mikä toistaa kartesiolaista jakautuneisuutta sukupuolisuuden tasolla. Mikäli rakastumisen ilmiö suostuttaisiin näkemään filosofisesti, voitaisiin myöntää, että parhaimmillaan rakkaus on silloin, kun intellektuaalinen hyvän elämän kaipaus liittyy samaa sukupuolta olevien ihmisten kokemuksellisesti yhteiseen merkityskonstituutioon.

Sen sijaan analyyttisen filosofian tunneteoriassa tunteet eristetään kartesiolaista kahtiajakoa seuraten omaksi sektorikseen, millä on perustansa heteroseksuaalisen valtakulttuurin halussa torjua filosofiaan itseensä liittyvä homoeroottisuus. Nämä tuntemukset on ankarasti torjuttava! Tunneteorian muotoileminen disipliiniksi on heteroseksualisoidun tieteen työtä ja kuvaa. Kun platonista alkuperää oleva tunteiden ja järjen ykseys on rikottu, voidaan omalle saarelleen eristettyä ”tunne-elämää” ryhtyä yhdistämään takaisin järkeen. Tällainen filosofointi on synnytetty maailmaan korvista vetämällä. Se on omien lähtökohtiensa tulkitsemisessa sokea, minkä vuoksi sille myönnetään myös tutkimustukea.

Fiilikset filosofiassa

Filosofian heteroseksistisyyden taustalla leijuu kartesiolaisuuden haamu. Sen mukaan tunteita ja järkeä preparoidaan erillisinä asioina. Järki toteutuu kielen, tietoisuuden ja käsitteellisten merkitysten alueella, kun taas tunteita järkevyys ei koske, paitsi varta vasten yhteen saatettuina. Ei-predikatiivisten merkitysten kiistäminen on osa analyyttisen filosofian heteroseksististä ja homovastaista ohjelmaa. Tämän ajattelutavan perustajana on pidetty Ludwig Wittgensteinia, joka ei tahtonut tulla homoseksuaalisuutensa kanssa toimeen.

Juuri homoseksuaalinen ja homoeroottinen elämänkäytäntö olisivat järjen ja tunteiden filosofisia toteutumisyhteyksiä. Tämä yhdenmukaisuus perustuu samaa sukupuolta olevien ihmisten kokemuksellisesti yhteiseen merkityskonstituutioon, siihen, että samaa sukupuolta olevat ihmiset voivat ymmärtää toisiaan parhaiten. Myös patriarkaalisen ja matriarkaalisen tieteen erottumista toisistaan voidaan pitää osoituksena tämän tosiasian vaikuttavuudesta. Irrallaan vellovat järki ja tunne ovat nyt heteroseksistisen filosofian ”mies” ja ”nainen”.

Nyky-yliopisto onkin voimakkaasti polarisoitunut sukupuolten välistä raja-aitaa myöten. Omaa heteroseksismiään varjeleva analyyttinen filosofia on pyrkinyt kiistämään perustan, jolle tunteiden ja järjen yhdistyminen homoseksuaalisessa elämäntavassa pohjautuu. Se on kytkenyt järjellisen ajattelun vain kielen alueelle ja määritellyt kielen

ominaisuudeksi sen, että ”kaikki voivat ymmärtää kaikkia yksikäsitteisesti”. Näin se on kiistänyt kielen ja merkitysten ei-predikatiivisen ja kokemuksellisen alkuperän ja samalla merkitysten sukupuolisidonnaisuuden. Käsitys kielen ja merkitysten yksikäsitteisyydestä ei ole kuitenkaan *kielen välttämätön ominaisuus* vaan pelkkä sosiaalisille tilanteille asetettu *vaatimus* tai *normi*. Sulkemalla silmät tältä tosiasialta analyyttinen systeemifilosofi heikentää kommunikaation mahdollisuuksia, kun hän kieltäytyy näkemästä ja myöntämästä tiede-elämää leimaavaa sukupuolittumista.

Parhaiten samaa sukupuolta olevien ihmisten yhteinen merkityskonstituutio sai ilmaisunsa antiikin Kreikan poikarakkaudessa. Sitä onkin pidettävä filosofian loisteliaimpana toteutumisyhteytenä. Nykyisin filosofia on pahoin ideologisoitunut kristinuskon, naturalismin ja niitä yhdistävän kapitalismin vaikutuksesta. Filosofiaa ja ihmisten kanssakäymistä leimaa utilitaristinen ja pragmatistinen hyödyn tavoittelu sekä materialistinen lajinsäilytysideologia. Filosofian sisällä tämä on merkinnyt jakautumista kahtia, eräänlaista skitsofreniaa.

Filosofia sinänsä perustuu samaa sukupuolta olevien ihmisten rakkauteen. Sen sijaan heteroseksuaalisessa valtakulttuurissa yhteisymmärryksen mahdollisuudet heikkenevät, ja filosofisen kiinnostuksen aiheet määrittyvät yksinomaan käytännöllisiksi. Esimerkin filosofisen spiritualiteetin hajoamisesta tarjoaa pragmaattisten perhearvojen sekä niiden mukaisen pyyteellisyyden ja kiireen levittäytyminen filosofian korkeimmaksi arvoksi. Filosofian heteroseksualisoituminen onkin eräänlainen varoitusmerkki filosofian dekadanssitilasta: filosofian harjoittajaa vetävät puoleensa yhteisymmärryksen ja viisauden päämäärät, mutta toisaalta häntä rajoittavat hänen käytännölliset ja maalliset intressinsä. Heteromiehen kiinnostus naiseen ilmentyy nyt hänen *materialismissaan* eli rakkaudessaan *materia* (lat. ”äitiä” tai sen vastinetta) kohtaan. Vastaavalla tavoin myös tunneteoreetikoiden suosima käsite ’emootio’ saattaa tuoda heidän mieleensä suomen kielen sanan ”emo” antaen heille lohtua äitiemoksi mielletyn hahmon helmoissa. Tällä kahtiajakautuneisuudella on vertauskuvalliset vastineensa myös yliopistofilosofian ja *alma materin* symbolisissa rakenteissa.

Nykyfilosofit operoivat näyttävästi tunteiden ja järjen dualismeilla. He puhuvat ”emootioista” ja ”rationaalisuudesta” sekä niiden ”määritelmistä” tai ”rationaalisuusehtojen” täyttymisestä. Kun järki on leikattu erilleen adekvaatista toteutumisyhteydestään eli homoseksuaalisesta rakkaudesta, on seurauksena ollut sublimaatiota ja neurooseja, joita filosofian ammattikielellä sanotaan ”kartesiolaiseksi idealisaatioksi”. Perimmältään kyse on filosofian homososiaalisen perustan kieltämisestä, joka tuottaa sivuvaikutuksenaan teknistä ja analyyttista systeemifilosofiaa. Tämä dekadenssitilaan suistuminen on tapahtunut juutalais-kristillisen ajatteluperinteen tuella, jolloin uskonto ei ole ollut pelkkä syy vaan myös oire. Analyyttisessa systeemifilosofiassa ovat

yhdistyneet teknis-välineellinen elämänasenne, homoseksuaalisuuden sublimaatio, neuroottiset idealisaatiot, pragmatistinen ja käytännöllisiä intressejä korostava lajinsäilytysajattelu sekä utilitaristinen hyötyoppi, jotka kaikki yhdessä palvelevat heteroseksuaalista arvomaailmaa ja perhekonstituutiota. Tuloksena on saatu suomalaistenkin filosofien harjoittamaa ”tunneteorian tutkimusta”, jonka perusta näyttää olevan sen harjoittajille itselleen täysin tiedostamaton. Analyyttinen systeemifilosofia kokonaisuudessaan on heteroseksistisen arvomaailman ja vallankäytön ilmausta.

Analyyttisen filosofian heteroseksismi

Entä minkälaiseksi muodostuu pragmatismin lähimaastossa vaikuttaneen postmodernismin ja sosiaalisen konstruktionismin aatteellinen velka analyyttiselle kielifilosofialle? Olen jo aiemmin maininnut näiden suuntausten epäsuorasta yhteenkuuluvuudesta. Sukupuolieron kiistämisen taustalla vallitsee kielifilosofinen näkemys, jonka mukaan sukupuolta ja seksuaalista kokemistakin pidetään vain ”kielellisinä tai kulttuurisina konstruktioina”. Kyseinen ajattelutapa liittyy näkemykseen, että sukupuoli ja seksuaalinen kokemus ovat ”yhteiskunnallisia rakenteita”. Myös näiden ajattelutapojen taustalta löytyy halu palauttaa seksuaalinen kokeminen diskursseihin tai kielipeleihin.

Tämäntyyppinen kielifilosofinen pragmatismi pyrkii kiistämään esipredikatiivisen eli kieltä edeltävän kokemuksen aseman. Sillä puolestaan on juurensa Ludwig Wittgensteinin kielipeliteoriassa, jossa esipredikatiivisen kokemuksen pois selittäminen kiertyy ironisella tavalla kehälle. Wittgensteinin pyrkimys kieltää esipredikatiivinen kokemus ja nähdä kokemuksen ilmiöt ”vain kielen kautta” saattoivat ilmentää hänen omaa subliimia seksuaalisuuttaan ja oman homoseksuaalisuutensa torjuntaa, jonka tuloksena kielestä ”vähennettiin” aistillinen kokeminen. Myöhempi naturalismi ja pragmatismi ovat ottaneet tämän ajattelun omakseen, sillä se on sopinut pönkittämään heteroseksuaalisen valtakulttuurin ideologiaa. Yksilöllinen kokeminen on kiistetty, sen merkitys on relativoitu, ja ”oikea käytös” on palautettu enemmistöjen valtaan. Kielipeliteoriaan sitoutuessaan postmodernistien ja sosiaalisten konstruktionistien edustama kollektivismi on identifioitunut analyyttisen systeemifilosofian ohjelmaan.

Tämän puolueellistumisen seuraukset eivät ole olleet vain yhteiskuntapoliittisia. Ne ovat koskeneet myös filosofian omaa luonnetta ja ilmaisseet erilaisia filosofiakäsityksiä. Kiistämällä esipredikatiivisen kokemuksen asema on haluttu kieltää samaa sukupuolta olevien ihmisten yhteinen merkityskonstituutio, ja näin on toimittu filosofian homoseksuaalista spiritualiteettia vastaan. Tässä valossa myös postmodernistien feministien pyrkimykset ovat paljastuneet heteroseksis-

tisen vallankäytön itseään tiedostamattomiksi liittolaisiksi. Vastoin tarkoituksiaan niistä on tullut kielifilosofisen logosentrismin äärimmäisiä ilmauksia. Tiedepolitiikaksi muututtuaan suuri osa feminismistä on tullut vastustaneeksi sukupuolen sisäisen merkityskonstituution varaan rakentuvaa filosofiaa. Muun muassa tämä seikka on heikentänyt saman sukupuolen yhteisen merkitysmaailman asemaa ja tehnyt filosofiasta ja tieteestä dekadenttia näpertelyä, pragmatiikkaa ja käytäntöön ”soveltamista”: toimintaa, jolla on esikuvansa heteroseksuaalisen lapsiperheen aineellistumisessa yhteiskunnalliseksi panssarivaunuksi. Heteroseksuaalinen valtakulttuuri ja moderni tunneteoria ovatkin eräänlaisia totaliteettifilosofian muotoja.

Myös monet seksuaalivähemmistöihin kuuluvat filosofit ja tieteenharjoittajat ovat olleet valitettavan epäkriittisiä edellä kuvaillun ”kehityksen” keskellä. Onkin omituista, miksi monet tutkijat ovat sitoutuneet kannattamaan tiedehallinnon suosimia teesejä, jotka ovat olleet vain heikosti uskottavia. Sitoutumisen ollessa tietoista on eräs syy siihen varmasti ollut tieteen rahoitus. Tiedehallinnon suosimilla käsityksillä onkin taipumus ”ylitieteellistyä”, kun kamppailu tutkimusmäärärahoista kiihtyy. Naturalistisen ajattelun vallitessa ihanteiksi on asetettu tulosten mittaaminen, tutkimusten näennäisesti puolueeton arviointi ja objektiivisuus. Rahasta kilpailemisen kautta esiin piirtyvät tieteenihanteet ovat olleet ”kuin tilauksesta” analyyttisen filosofian ja pragmatismin mukaisia. Ne eivät ole tunnustaneet kokemusten esipredikatiivisuutta, merkitysten yksilöllisyyttä eivätkä persoonan merkitystä filosofialle.

Kartesiolainen jako tunteisiin ja järkeen sekä homoseksuaalisen ykseysfilosofian, elämänkäytännön ja spiritualiteetin hajottaminen aineellis-immanentiksi toimeliaisuudeksi ovat tehneet filosofiasta vain materialistista ja tiedepoliittista edunvalvontaa. Tämän mukaisesti filosofisilta puheenvuoroilta on vaadittu vertailukelpoisuutta ja niiden esittäjiltä keskinäistä vaihdettavuutta. Tieteen on pitänyt olla anonyymia, aivan kuten tieteenharjoittajienkin on täytynyt olla vailla persoonaa. Tätä kautta akateemisten käytäntöjen kriteerit ovat yhtyneet massakulttuurin normeihin. Heteroseksuaalisessa valtakulttuurissa vallitsee *survival*-strateginen ideologia, joka johtaa kilpailuun. Kilpailu puolestaan johtaa aggressioon, ja tätä kautta myös heteroseksuaalisen valtakulttuurin olemukseksi on paljastunut aggressiivisuus.

Baijerilainen Miehen Waruste ja viimeinen homopanda

”Mä en lähde sen kanssa, jolla on BMW” – Tiedättehän sanonnan? ”Feminismi lisääntyy, banaanit löystyy” – Tämä toteamus puolestaan oli kirjoitettu Helsingin yliopiston opiskelijakirjaston hissiin, kunnes

joku kävi jynssäämässä sen pois. Ilmeisesti lausetta oli pidetty ”epäasiallisena” tai ”rasistisena”. Sensuroitu mielipide saattoi kertoa jonkun henkilön kokemuksista yliopistolaitoksessa – ja sen joutuisa poishinkkaaminen puolestaan siitä pienestä kärpäslätkäsodasta, jota sukupuolten välillä jatkuvasti käydään. Feminismistä ja sukupuolen kieltämisestä onkin tullut akateemista ahdistelua, joka syrjii viimeisiä palleistaan kiinni pitäviä miehiä.

Mistä sitten miesten näkymättömyys ja näennäinen munattomuus sukupuolta koskevissa keskusteluissa on johtunut? Feministinen sukupuolieron kiistäminen on päässyt muodostumaan valtaideologiaksi, koska suuri osa *homomiehistä* on mennyt järjestöpoliittisista syistä naisten selän taakse vastustamaan heteroseksististä vallankäyttöä. Tavalliset heteromiehet puolestaan ovat kieltäytyneet arvostelemasta feminismiä pelätessään naisten seksilakkoa. He ovat naukkailleet itsetunto-ongelmiinsa Viagraa ja mumisseet koko diskurssiin olevan ”vain akkojen puuhia”. Lopulta he ovat painaneet asian villaisella. Vain rehelliset ja hyvällä itsetunnolla varustetut homomiehet ovat pystyneet lausumaan asiasta perustellun Miehen näkökulman. Valitettavasti heille on kostettu katkaisemalla toimintaedellytykset yliopistolaitoksessa ja Suomen Akatemiassa.

Itse olen filosofialle samaa kuin viimeinen homopanda Maailman luonnonsäätiölle: harvinaisuus, mutta ilman rauhoituksen mukanaan tuomaa suojaa. Feministien harjoittama sukupuolen kieltäminen ahdistaa nyt sellaisia homo- tai heteroseksuaalisia miehiä, jotka ovat varmoja sekä sukupuolestaan että seksuaalikäyttäytymistä koskevasta identiteetistään. Naisasialiike puolestaan on koettanut kieltää ne puolet ihmisen seksuaalisuudessa, joita se on pitänyt kadehdittavina ja tavoittamattomina: sekä myönteisten että kielteisiksi arvottamiensa intohimojen kohteina.

Olemme nähneet, miten kartesiolainen korkeakirkollisuus ilmenee tiedepolitiikan piirissä. Entä mitä merkitystä edellä esitetyillä tulkinnoilla voi olla tunneteorian kannalta? Tunneteoreettinen ajattelu on operoinut ajattelun ja kokemuksen erolla, joka on pohjimmiltaan heteroseksististä alkuperää. Tunneteoreettisessa keskustelussa on ollut kyse ajattelun ja kokemuksen ajautumisesta eri teille. Vaikka kritisoinkin heteroseksuaalisen ideologian omaa jakautuneisuutta, kannatan silti kehollisiin ja lihallisiin tosiasioihin perustuvia eroja, joista ontologisesti alkuperäisin, tärkein ja vaikuttavin on sukupuoliero. Kun olen tässä kirjoituksessa tulkinnut ja arvostellut kartesiolaisen ideologian taustaehtoja, olenkin vedonnut nimenomaan sukupuolieroon pitäessäni merkityskonstituution ei-predikatiivisia ennakkoedellytyksiä intersubjektiivisuuden ja ymmärtämisen ehtoina.

Myös monet feministit ovat hyväksyneet esittämäni teesit myöntäen tieteellisen ajattelun hom[m]oloogisen perinteen ja katsoen, että juuri se on todiste sukupuolieron vaikutuksesta ihmisten väliseen ymmärtä-

miseen. Myös he ovat ajatelleet, että sukupuoliero on tärkeä lähtökohta, jonka nojalla voidaan selittää naisten ja miesten hakeutumista eri ryhmiin tieteen ja filosofian piirissä. Hom[m]olooginen eli saman sukupuolen merkitysmaailmaan liittyvä tiedonmuodostus selittää siten sukupuolieron vaikuttavuutta tieteissä. Sukupuolieron myöntävien feministien tapa käyttää sanaa *"différence"* on tosin ollut moniselitteistä ja hämärää. Tämä epäselvyys näkyy siinä, että feministit ovat puhuneet sukupuolierosta paljon laajemmalla käsittellä 'ero', ja puhuessaan erosta he eivät varmasti tarkoita Erosta. Nämä feministit eivät olekaan nähneet maailmassa juuri muita eroja kuin pelkän sukupuolieron, vaikka käsite sinänsä voi viitata yhtä hyvin sukupuolieroon, avioeroon kuin ihmisten väliseen eroon.

Erään esimerkin siitä, miksi toisen ihmisen tunnistamisen toiseksi (ja erilliseksi) ihmiseksi pitää edeltää sukupuolieroa, tarjoaa jo seuraava tosiasia: ihmisten on ensin ymmärrettävä *oma kokemuksellinen erillisyytensä* voidakseen määritellä, millä *erityisellä tavalla* he ovat erilaisia. Tässä mielessä ihmisten välinen lihallinen ja kokemuksellinen ero on perustavanlaatuisempi kuin sukupuolten välinen ero. Molemmat erot ovat tosin tärkeitä, sillä ne seuraavat ihmisten esipredikatiivisesta kokemuksesta ja ilmentävät sen merkitystä,[9] mutta useimmat feministiset filosofit eivät ole kyenneet näkemään tai tunnustamaan edellä kuvattua moniselitteisyyttä, joka eron käsitteeseen liittyy.

Kyseisten termien sekoittuminen ei olekaan ollut filosofialle hyväksi. Sen sijaan tässä tekstissä olen luonut katsauksen siihen, millä tavoin sukupuolieroa koskeva kokemuksellinen ja lihallinen kahtiajako on vaikuttanut kartesiolaisen filosofian taustalla ja leimannut ruumis–sielu-dualismin muodossa koko länsimaiselle filosofialle ominaista tunteiden ymmärtämisen tapaa. Lopulta asiasta on tehty ritualisoituneen vallankäytön väline. Kyynikko Pelle Miljoona totesi radikaalilla 1980-luvulla myös näin: "Jos aineeksi muuttuisivat viisaat puheet, tämä maailma hukkuisi paskaan – Jos teoiksi muuttuisivat ihmisten tunteet, niin hukkuisimme kyynelten virtaan."[10] Pitemmittä puheitta totean tunneteoreettisen ajattelutavan olevan pelkkä kupla, joka toivon mukaan nopeasti puhkeaa.

VIITTEET

1. Pelle Miljoona albumillaan *Rakkaudesta elämään* (1981).
2. Ks. esim. kirjoituksiani ”Naturalismi on heteroideologia” (*Yliopisto* 17/2003) ja ”Sekseistä ja biobisneksestä” (*Yliopisto* 3/2004).
3. Teoksissani *Dialoginen filosofia* (2003, s. 24) ja *Filosofia räjähti – Tulevaisuus palaa* (2005, s. 181).
4. Pahan hengen hätistelystä ks. esim. Descartes'n teoksen *Metafyysisiä mietiskelyjä* (1956 [1641]) ensimmäistä meditaatiota.
5. Immanuel Kant viimeiseksi jääneessä teoksessaan *Tiedekuntien riitely* (1999 [1798]).
6. Platonin monismista ja ideaopin vastaväitteistä ks. esim. hänen dialogiaan ”Parmenides”.
7. Ks. esim. Matti Luoman tulkintoja teoksessa *Länsimaiden kaksi uskontoa – Kristinusko ja rationalismi* vuodelta 1991.
8. Mikko Salmelan sisältökuvaus hänen syyslukukaudella 2003 Helsingin yliopistossa pitämästään kurssista ”Artikkeliseminaari tunteiden filosofian nykykeskustelusta”. Poimimalla kyseisen tekstin esimerkkitapaukseksi en koeta esittää sen kirjoittajaan kohdistuvaa arvostelua vaan aihepiirin yleiseen käsittelyyn liittyvää kritiikkiä, ja kurssikuvauksen olisikin voinut päästellä kynästään kuka tahansa samoin ajatteleva tutkija.
9. Aiheesta lisää teoksessani *Dialoginen filosofia* (2003, s. 60).
10. Pelle Miljoona albumillaan *Rakkaudesta elämään* (1981).

KIRJALLISUUS

Descartes, René, ”Metafyysisiä mietiskelyjä”. Teoksessa: R. Descartes, *Teoksia ja kirjeitä*, suom. J. A. Hollo, alkut. *Meditationes de prima philosophia*, 1641. Porvoo: WSOY, 1956.

Hankamäki, Jukka, *Dialoginen filosofia – Teoria, metodi ja politiikka.* Helsinki: Yliopistopaino, 2003.

Kant, Immanuel, *Tiedekuntien riitely*. Suom. ja esipuheella varustanut Heikki Kirjavainen, alkut. *Der Streit der Fakultäten*, 1798. Helsingin yliopiston Systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja XIV. Helsinki: Luther-Agricola-Seura, 1998.

Luoma, Matti, *Länsimaiden kaksi uskontoa: kristinusko ja rationalismi.* Helsinki: WSOY, 1991.

Ovidius, *Rakastamisen taito*. Suom. Seppo Heikinheimo, alkut. *Ars amatoria*, noin v. 2. Helsinki: Weilin + Göös, 1988.

Platon, ”Parmenides”. Suom. A. M. Anttila. Platon, *Teokset*. Osa 3. Helsinki: Otava, 1979.

---, ”Pidot”. Suom. Marianna Tyni. Platon, *Teokset*, osa 3. Helsinki: Otava, 1979.

Muut lähteet

Pelle Miljoona, *Rakkaudesta elämään*. CD-levy. Love Kustannus Oy, 1981.

Salmela, Mikko, Luentosarjan ”Tunteiden filosofia” kurssikuvaus, 2003.

Sinä ja minä liikennevaloissa

Miksi sanallistamaton kokemus on tärkeää filosofiassa?

Inhimillisen kokemuksen ja käsitteellisen ajattelun suhde on filosofian keskeisaiheita. Monissa erityistieteissä kokemusten käsitteellistämistä kutsutaan ”sanallistamiseksi”. Teorioita, joissa tutkitaan, kuinka ihmiset arvottavat ja kuvailevat kokemuksiaan, sanotaan psykologiassa ja sosiologiassa attribuutioteorioiksi. Ne pyrkivät selvittämään esimerkiksi sitä, minkälaisilla luonnehdinnoilla ja määreillä ihmiset kertovat onnellisuuden tai hyvinvoinnin kokemuksistaan. Mutta filosofian piirissä kokemuksellisuuden ja käsitteellisyyden suhde näyttäytyy vielä paljon jännittävämpänä, kun pohditaan, miten kokemuksellinen ja käsitteellinen maailmanhahmotus eroavat jo oman luonteensa osalta toisistaan: kumpi edeltää kumpaa, ja pitääkö ajattelunkaan olla vain käsitteellistä.

Logiikan piirissä attribuuttien sanaluokka luetaan osaksi predikaattia esimerkiksi lauseessa ”on kylmä”. Tämän mukaisesti filosofiassa puhutaan predikatiivisista tai ei-predikatiivisista kokemuksista. Ei-predikatiivisilla kokemuksilla tarkoitetaan kokemuksia, joita ei ole käsitteellistetty eli joista ei ole sanottu, mitä tai minkälaisia ne ovat. Kieltä ja kognitioita koskevien ongelmien lisäksi aiheeseen liittyvät myös transsendentaalifilosofiset kysymykset aistikykymme rajoista sekä tietoisuuden ja todellisuuden välinen realismiongelma.

Inhimillisen kokemuksen ja käsitteellisen ajattelun suhdetta on 1800-luvun alusta asti lähestytty kantilaisen filosofian pohjalta. Aistikykymme muodolliset ehdot, kategoriat ja prinsiipit määräävät sen, miten voimme kokea todellisuuden. Kysymykseen sisältyy myös metafyysisen idealismin tai materialismin sekä solipsismin asemaa koskevia kannanottoja. Näiden kysymysten lähestymistavat ovat olleet usein pelkästään käsitteellisiä, intellektuaalisia ja teoreettisia. Kokemusten ja ajatusten sekä niiden välisen suhteen tutkimisesta on tehty tietoteoriaa. Kantilaisuuden ohella tarkastelutapoja on leimannut kartesiolainen pyrkimys varmaan tietoon sekä ruumiin ja sielun erillisyyttä korostava kristillinen perinne. Tämän mukaan ajattelun pitää olla selvää ja kirkasta, eivätkä sitä saa koskea kokemuksen tuottamat harhat: ruumis on sielun hauta.

Nykyinen pragmatistinen ja analyyttinen kielifilosofia ovat viime aikoina koettaneet lieventää omana ennakkoehtonaan ollutta kokemisen ja ajattelun kuilua. Vuorikiipeilyn ankkuri on kuitenkin isketty kiinni nimenomaan kieleen. Ajatellaan, että kokemustemme jäsentämistavat ovat kielellisiä. Kokemusten ajatellaan saavan *merkityksen* vasta kielen kautta. Ajattelun katsotaan olevan kielellistä, ja kokemisenkin

oletetaan tapahtuvan kielen välityksellä. Kielen käyttötapojen katsotaan leimaavan myös kokemusta, kun tiedon tavoittelun sanotaan tapahtuvan kielessä, jonka käyttöön liittyvä pragmatiikka määrää totuuden. Tätä kautta tiedolta vaaditaan yleispätevyyttä. Elämäntapojen ja käytäntöjen ajatellaan sulautuvan yhteen universaalin kielen ja merkityksiä koskevan yksimielisyyden kanssa. Kun kokemusten arvottaminen nähdään näin, tämä politiikka tukee ja vahvistaa enemmistöjen valtaa.

Pragmatistinen ajattelutapa onkin pragmaattisilta seurauksiltaan monin tavoin kyseenalaista. Siihen liittyy merkitysopillinen ja arvoteoreettinen universalismi. Se vahvistaa tieteen puhtautta ja puhdasoppisuutta. Arvatenkin sen vuoksi se on itse saavuttanut tieteellisen valtakulttuurin aseman. Pragmatistisen filosofian sisäpuolella käsitteellisen ja kokemuksellisen maailmanjäsentämisen ongelmaa on koetettu lähestyä systeemiteoreettisin välinein. Kokemuksellisuuden ja käsitteellisyyden kuilua silloittamaan pyrkivä pragmatismi ei ole pystynyt *tulkitsemaan* kartesiolaisen dualismin omaa luonnetta, vaan se on pyrkinyt yksiselitteisesti *ratkaisemaan* teoreettisen ongelman käsitteellisen tiedon eduksi. Ongelmanratkaisukeskeinen tarkastelutapa on samalla epäsuorasti hyväksynyt tieto-opillisen idealisaation ja objektivoinut aiheensa. Sen mukaan kokemukset pitää predikoida käsitteellisesti, jotta niiden voitaisiin todeta olevan olemassa ja jotta niillä olisi merkitys. Ei-predikoitavia kokemuksia ei oikeastaan "ole" – ei myöskään ei-predikoitavia tutkimusongelmia.

Olemassaolo, josta analyyttisen systeemifilosofian ja pragmatismin mukaiset filosofiakäsitykset puhuvat, ei olekaan enää *kokemuksellista* olemassaoloa, vaan se on käsitteellinen luomus. Tämä näkyy jo René Descartes'n luonnostelemassa *cogito*-argumentissa, jonka mukaan "olemassaolo" tuotetaan intellektuaalisen kyvyn kautta. Kartesiolainen olemassaolo on rationaliteetin tuote. Descartes'n *Metodin esityksen* (1637) ideologinen taustaehto olikin pyrkimys saada "varmaa ja kokemuksen harhoista riippumatonta tietoa".[1] Kun lopputulos oli lausuttu jo menetelmän ennakkoehdoissa, ei ollut epäilystäkään siitä, mihin kyseistä ajatuskulkua seuraten voitiin päätyä. Etsivä löytää.

Saatekirjeessään *Mietiskelyhinsä* (1641) Descartes kirjoittaa omia motiiveitaan paljastavasti muun muassa niin, että "[…] epäuskoisia ei varmaankaan voi saada omaksumaan mitään uskontoa tai juuri mitään moraalista hyvettäkään, ellei heille ensin todisteta näitä kahta asiaa luonnollisella järjellä."[2] Länsimainen tiede on jatkanut tiedon etsintää Descartes'n kuvailemalla "luonnollisella valolla" ja kytkenyt käsitteellisen ymmärryksen, epäilyksettömän tiedon ja jumaluuden ideologisesti yhteen. Tähän samastamiseen on omat psykodynaamiset ja seksuaalimoraaliset syynsä, joita on käsitelty jo edellä. Kristillinen ajatteluperinne on muodostanut myös pragmatistisen ajattelun esiteoreettisen taustan. Edellä selostetun aatehistorian jatkoksi ei ole-

kaan yllättävää todeta, että monet pragmatistit tunnustautuivat ja tunnustautuvat yhä hurskaiksi kristityiksi.[3] Tässä artikkelissa pohditaan, miksi ei-predikatiivinen kokemus on tärkeää filosofiassa ja kuinka juuri olemassaolon omakohtainen kokeminen muodostaa aidon filosofian lähtökohdan. Samalla pohditaan, millä tavoin eksistenssifilosofinen ajattelu luo vasta-argumentin analyyttisen kielifilosofian ja pragmatismin mukaiselle tiedekäsitykselle ja yhteiskuntapolitiikalle. Pragmatistisen ajattelutavan kritisoiminen voi avartaa myös erityistieteellisiä tieteenihanteita, kun systeemikeskeisyyden ja rajoittuneisuuden vaatimuksia kyseenalaistetaan ja kiistetään. Lähestyn asiaa aluksi esimerkkien avulla.

Dingon filosofiaa

Pertti Nieminen ei ole vain suomalainen runoilija vaan myös lauluntekijä ja trubaduuri. Tosin kyse on eri henkilöstä. Jälkimmäinen valitsi taiteilijanimekseen ”Neumann” ja esiintyi Dingo-yhtyeen solistina. ”Sinä ja minä liikennevaloissa” oli tämän yhtyeen ensimmäinen hitti.[4] Yritän seuraavassa hahmotella, miten liikennevalojen tuottama subjektiivinen kokemussisältö voi määrätä valojen merkityksen ilman, että risteyksissä sattuu tavallista enempää kolareita. Koetan selvittää, miten kokemusten sisällöt ja niiden merkitykset ovat sosiaalisesti tavoittamattomia, transsendentteja. Pyrin ilmaisemaan kantani myös siihen, miksi merkityksenteorioiden kiinnittäminen myöhäiswittgensteinilaiseen pragmatismiin eli ajatukseen kielen ensisijaisuudesta saattaa edistää totalitaristisia yhteiskuntaoppeja ja totalitaristista filosofianharjoitusta. Lisäksi pohdin, kuinka eksistenssifilosofinen ajatus kielen ja merkitysten kokemuksellisuudesta ja ei-predikoitavuudesta luo edellytyksiä moniarvoisuudelle ja yksilön vapauksille.

Eksistenssifilosofinen ajattelu on suositellut sääntöjen yli kävelemistä ja individualistista elämäntapaa. Analyyttiset kielifilosofit puolestaan kannattavat ”sääntöjen seuraamista”. Se on heidän ideologinen valintansa ja heidän hellimänsä esseenaihe.[5] Tosiasiassa kyseessä on tiedepoliittinen kannanotto ja asenteen ilmaus, joka seuraa siitä, kun filosofit päättävät, asettuako kannattamaan merkitysten sitomista kielellisiin sopimuksiin vai inhimilliseen kokemukseen. Molemmat valinnat johtavat tiettyihin moraalifilosofisiin lopputuloksiin.

Lähdemme Neumannin tavoin liikkeelle. Olemme matkalla samaan suuntaan ja huomaamme punaisen liikennevalon syttyvän. Tiedämme jo ennakolta merkkivalon merkityksen. Se merkitsee ”pakollista pysähtymistä”. Olemme kulttuurisesti sopineet merkin merkityksen. Tämä on selvää. Mutta sitä ennen meidän on ollut ymmärrettävä merkkivalo myös *punaiseksi*. Mitä on siis punaisuus? Väitteeni on, että oma kokemussisältöni liikennevalojen ylimmän lampun loimotuksesta voi olla aivan mikä tahansa verrattuna sinun kokemukseesi samasta lam-

pusta, kunhan se on jokaisessa risteyksessä ja jokaisen samaa valoaallonpituutta säteilevän kohteen kohdalla sama *samalle subjektille*.

On siis mahdollista, että sinä *aistit* liikennevalojen ylimmät lamput kokonaan erilaisina kuin minä, mutta meidät on kulttuurissamme opetettu nimittämään *itsellemme keskenään samaa aistimusta* tuottavia objekteja samalla predikaatilla ”punainen”. Tulemme toimeen valojen ja toistemme kanssa, koska meillä on (itsellemme) samanlaisina näyttäytyville aistinsisällöille yhteinen nimi, attribuutti, jonka yhdistämme predikaattiin: punaisuus. Siis aina, kun tuo *tietty valo* syttyy, meidän on viisainta pysähtyä, onpa sen *aistinsisältö* mikä tahansa.

Keskeistä on, että varsinaiset kokemuksemme eli omat kokemussisältömme *sinänsä*, jäävät toinen toisillemme väistämättä salatuiksi. Värin vaikutus silmänpohjaan, fysiologisiin aistinelimiin ja ”aisteihin” saattaa tuottaa meille kullekin erilaisen elämyksen. Tällöin ei ole keskeistä, missä aistimus tarkalleen ottaen syntyy, mutta joka tapauksessa se syntyy. Keskeistä on ihmiselle itselleen muodostuva havainto, elämys ja kokemuksen sisältö. Esimerkiksi jonkun analyyttisen filosofin mielestä punaisen valon syttyminen voi olla täysin yhdentekevää, kun taas eksistenssifilosofiin kyseisen valon hehku saattaa vaikuttaa suggeroivasti. Juuri tähän seikkaan liittyen postwittgensteinilainen merkityksenteoria on tehnyt johtopäätöksen, että havaittu tosiasia vahvistaa ja oikeuttaa kielen ensisijaisuuden merkityksistä päätettäessä: kaaoksen välttämiseksi merkitykset on kiinnitettävä kieleen, ja vasta kieli antaa kokemuksille merkityksen.

Toisaalta kyseinen ajattelutapa on erittäin altis kritiikille. Niiden huomautusten perusteella, jotka Ludwig Wittgenstein esitti inhimillisestä havaitsemisesta ja aistimisesta, voidaankin päätyä täysin päinvastaiseen lopputulokseen kuin mihin hänen seuraajansa ovat valtaosin ajautuneet. En voikaan kuin ihmetellä, kuinka päin aivot ovat olleet päässä englantilais-itävaltalaisen ajattelijan seuraajilla heidän johdellessaan Wittgensteinin filosofiasta pragmatistista ja universalistista kielifilosofiaa, joukko-oppia ja yhteiskuntateoriaa. Itse etenen edellä selitetyistä lähtökohdista kokonaan toisenlaisiin johtopäätöksiin kuin he. Merkitykset, jotka erotetaan subjektin ei-predikatiivisesta kokemuksesta omalle semanttiselle tasolleen, menettävät nimittäin *kokemuksellisen* merkitysluonteensa. Lisäksi ankkuroituminen kielen ensisijaisuuteen kytkee merkitykset *yksikäsitteisyyden* vaatimukseen. Pragmatistinen kielifilosofi hyväksyy tämän ja toteaa, että mainittu seikkahan on ”kielen idea”. Hänen mukaansa se sisältyy jo kielen määritelmään, ja kielen on oltava *per definitionem* yksikäsitteistä. Tämän mukaan käsitteiden ja lauseiden olisi merkittävä eri ihmisille samaa. Tosiasiassa kyseessä ei ole kuitenkaan kielen olemus tai idea vaan *ideaali:* toive tai normi, jonka mukaan pragmatistit *vaativat* kieleltä tuota ominaisuutta. Pragmatistin omaksumaan kielinormiin sisältyy siis virhepäätelmä, jonka mukaan toivotusta asiantilasta johdetaan

myös se, miten asiat ovat.

Oma katsantokantani on kokonaan toisenlainen. Asian todellinen laita paljastuu, jos kielen ja kokemuksen suhdetta havainnollistavaksi esimerkkitapaukseksi valitaan jokin ravistelevampi kokemus kuin pelkkä Sinän ja Minän käyskentely liikennevaloissa. Oletetaan, että emme ole enää liikennevaloissa vaan slummitalossa, kuten Dingo niin verevästi riimittelee. Sinä keität kahvia ja nojaat kädelläsi vahingossa kuumaan lieden levyyn. Ovatko kokemuksesi merkityksellisiä silloin ja vain silloin, kun lausut: ”Onpa *kuuma* hellan levy, taitaapa olla viisainta ottaa käsi pois levyltä, kun se vielä irtoaa, kas, näyttää tulevan kolmannen asteen palovamma.” – En usko. Vain analyyttinen kielifilosofi saattaisi ajatella noin. Hänen mukaansa kokemukset ja niiden merkitykset valkenevat ”vasta kielen kautta”. Ehkä myös Descartes, joka piti tapanaan mietiskellä leivinuunissa, voisi olla samaa mieltä.

Kokemus, joka ei valehtele

Analyyttiselle kielifilosofille ja pragmatistille kielen kautta tematisoitu kokemus on olemassa vasta rationaliteetin tuloksena; se on älyllisen harkinnan ja puntaroinnin tuote. Sen sijaan kolmas esimerkkimme vaatii paljon myös alapäältä. Mennään siis asioissa reilusti eteenpäin, tehdään hypoteesi ja oletetaan, että filosofi alkaa harjoittaa seksiä. Hän on juuri laukeamaisillaan ja saa sikahyvän orgasmin. Ajatteleeko hän silloin: ”Ahaa, nyt multa tulee, onpa hyvä orgasmi, ei tarvitse teeskennellä kuten aina ennen, tämä se siis on, onpa hyvä...” En usko tähänkään skenaarioon. Tai ajateltakoonpa, että isket talven tullen kielesi kiinni kylmään rautaan ja repäiset sen irti. Tarvitsetko käsitettä ’kipu’, oivaltaaksesi, että kyseessä on vahvasti merkityksellinen kokemus: kipu. Kokemukset, kuten kuuma tai kylmä, kipu tai nautinto, orgasmi tai ruokahalu, *ovat merkityksellisiä jo pelkän ei-predikatiivisen eli kieltä edeltävän kokemuksen perusteella*. Tällöin myös merkityksen käsite sinänsä ymmärretään paljon laajemmin kuin siinä tapauksessa, että se rajataan ahtaasti vain kielifilosofian alueelle.

Argumentissani ei ole kyse vain kokemusten aste-erosta vaan periaatteellisesta ratkaisusta. Kokemus edeltää kieltä sekä ajallisesti että loogisesti. Se on edeltänyt kielen syntymistä lajihistoriallisesti ja edeltää kielen oppimista yksilönkehityksessä. Eksistenssifilosofian kannalta ihmisen on oltava kokemuksellisesti olemassa ennen kuin hän voi esittää kysymyksiä olemassaolosta. Tässä mielessä kokemusten ensisijaisuus on voimassa muidenkin kuin vain noiden äärimmäisen ravistelevien kokemusten kohdalla. Epäilemättä niitä voidaan kuvailla *myös* käsittein, mutta merkityksellisen kokemuksen *syntymisen* kannalta kielen asema on toissijainen. Koska ei-predikatiiviset kokemukset eivät ole tyhjentävästi kielen tavoittamattomissa, vaan

useampia niistä voidaan myöhemmin myös kielellistää, luontevimmin niitä voidaan kutsua *esipredikatiivisiksi* kokemuksiksi.

Painottamalla esipredikatiivisen kokemuksen asemaa hyväksymme käsityksen, jonka mukaan merkityksen käsitettä ei kavenneta *vain* semanttisten merkitysten sektorille. Merkityksen käsitteen omaa merkitystä ei siis voida supistaa viittaamaan ”vain kielellisiin merkityksiin” eli semanttisten systeemien sisäpuolelle. Merkityksen käsitteeseen sisältyy aina myös subjektiivisia kokemuksia siitä, mikä on *arvokasta* ja *tärkeää*. Esipredikatiivisen kokemuksen tunnustaminen myöntää kokemusten variaatiot. Meillä ei tarvitse välttämättä olla kuumuuden, kylmyyden tai orgasmin kokemuksille mitään käsitettä tunnistaaksemme nämä kokemukset. Oletettavasti eläimetkin tunnistavat ne ilman, että niillä olisi käytössään kieltä. Onko asia niin? – Siitä emme tosin voi olla varmoja.

Persoonalliset propositionaaliset asenteet

Variaatioiden kieltämisestä tai myöntämisestä alkavat ideologiakritiikki ja politiikka. Esipredikatiivisen kokemuksen hyväksyminen on tärkeää, koska juuri se kytkee yksilöt irti kielellisen universalismin määräysvallasta. Seurauksena ei ole kuitenkaan kääntyminen niin sanotun yksityiskielen tai solipsismin raiteelle. Ajatus ”yksityiskielestä” seuraisi universalismin vaatimisesta samaan tapaan kuin yksilön käsitekin seuraa yhteisön käsitteestä sen vastakohtana. Ne ovat toistensa leimaamia. Paremmin voidaan sanoa, että merkitysten yksilökohtaisuus ja sen mukainen relativismi ovat *osa ihmisen situaatiota* pysyvästi. Sen sijaan näennäinen ajautuminen solipsismiin olisi merkkinä pakkoneuroottisesta kahden bitin ajattelutavasta, jossa semanttisen universalismin mahdottomuudesta johdeltaisiin semanttisen universalismin vastakohta: täydellinen ymmärtämättömyys. Tosiasiassa kielen olemus ei luontevasti antaudu tuon tyyppiselle tarkastelulle, vaan jo kielen oma luonne on diffuusi: hämärä ja viittauksenomainen. Koska merkitysopillinen yleispätevyys on sula mahdottomuus, ihmisten välinen ymmärtäminenkin hahmottuu raja-arvoksi, jonka ihanteita vain lähestytään. Samaa mieltä kanssani voisivat olla esimerkiksi Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer, Martin Heidegger, Sven Krohn, Lauri Rauhala, Emmanuel Levinas ja varhainen Ludwig Wittgenstein. Eri mieltä voisivat olla niin sanottu myöhäinen Wittgenstein ja eräät suomalaiset ja amerikkalaiset pragmatistit.

Entä millaiseksi muodostuu älyn ja järjen kohtalo? Merkitseekö eksistenssifilosofisesti perusteltu kieliteoria automaattisesti sitä, että merkitysopillinen yleispätevyys ei voisi vallita *kielen sisällä*? Tähän kysymykseen on vastattava kieltävästi. Edellä selitetyn jälkeenkin on luonnollisesti selvää, että kielen itseensä viittaavuus ja sen ideaalinen

luonne voivat vallita esipredikatiivisen merkityskonstituution rinnalla. On näet olemassa *yleiskäsitteitä*, kuten hyvän käsite tai Jumalan käsite. Ontologisesti niitä voidaan pitää ideaalisina käsitteinä, joiden merkityksen oivaltamiseksi ei tarvita mitään kokemusta. Niiden tai niitä vastaavien asiaintilojen voidaan katsoa vallitsevan täydellisinä esimerkiksi tuonpuoleisessa ideoiden maailmassa, kuten Platon ajatteli varhaisfilosofiassaan. Tai ne voivat olla vain nimiä, niin kuin nominalistit ajattelivat. Näiden käsitteiden merkityksestä voinee vallita yksimielisyys kielen sisällä. Esimerkiksi hyvän käsite voi merkitä ”jotain erittäin myönteistä”. Jumalan käsite puolestaan voi merkitä ”yliluonnollista henkiolentoa” tai esimerkiksi ”luojajumalaa”. Meillä ei siis tarvitse olla kokemusta hyvästä eikä Jumalasta itsestään ymmärtääksemme hyvän käsitteen tai Jumalan käsitteen merkityksen – tosin eriäviäkin mielipiteitä on esitetty. Samaan tapaan esimerkiksi ruoan käsite tarkoittaa jotain ”syötäväksi kelpaavaa”, vaikka meillä ei olisi syötävää ruokaa.

Vastaavalla tavoin voidaan määritellä käsitteiden ’hyvä’ ja ’seksi’ tai ’hyvä’ ja ’viini’ muodostamat sanaparit. ’Hyvä seksi’ viittaa myönteiseen sukupuoliseen kokemukseen, ja ’hyvä viini’ tarkoittaa erästä hyvän makuelämyksen tuottavaa elintarviketta. Esipredikatiivisen kokemuksen asemaa on usein perusteltu myöntämällä kielen sisällä tapahtuvalle merkitysten määrittämiselle *poikkeuksia* tai *lievennyksiä*. On ajateltu, että jokin poikkeuksellisen voimakas kokemus voi olla ihmiselle merkityksellinen myös esipredikatiivisella tasolla. Tällainen kokemus voi olla vaikka edellä mainittu seksi. Ja mikäli seksin harjoittaminen on alkanut tuntua nuuduttavalta, virkistävän elämyksen on voinut tarjota esimerkiksi viinin maisteleminen.

Eksistenssifilosofiselta kannalta kyse *ei ole kuitenkaan vain kokemuksen jyrkkyyttä koskevista voimakkuuseroista vaan periaatteellisesta erosta*. Tämä tulee näkyville, kun käsitteitä käytetään *persoonallisia propositionaalisia asenteita koskevien väitelauseiden* osina. Sanojen merkityksiä voidaan pitää kielen sisäisinä sopimuksina niin kauan, kunnes esitämme jonkin henkilökohtaista arvostelmaa ilmaisevan väitelauseen, esimerkiksi ”viini, jota parhaillaan juon, on hyvää.” Siinä substantiivi ”viini” yhdistyy predikaattiin ”on hyvää” subjektin henkilökohtaisessa kokemuksessa. Lauseen merkitys on yleisesti ymmärrettävä: aterioitsija kehuu saamaansa apetta. Mutta johtopäätöksenä makuhermojen toiminnasta lauseen merkitys voi vääntyä hyvinkin erilaisiin muotoihin. Mitä lausuja oikeastaan tarkoittaa, kun ruoka, joka minun mielestäni on esimerkiksi keskinkertaista, onkin hänen mielestään hyvää? Sanomalla, että jokin elintarvike, esimerkiksi viinimarjamehu, on hyvää, puhuja saattaa itse asiassa tarkoittaa, että se *ei ole pilaantunutta* ja että se on siten vielä *syötäväksi kelpaavaa*. Kun joku toinen ihminen lausuu tuon saman lauseen, hänellä saattaa olla mielessään, että kyseinen särvin *maistuu hyvältä*.

Monet kielifilosofit ovat sitä mieltä, että edellä mainitussa tapauksessa kyse on tilanteesta, joka korostaa pragmatistisen lähestymistavan tärkeyttä: valokeilaan astuu se, miten käytämme kieltä. Merkitykset paljastuvat kielen käyttöyhteyksissä, kuten edellä. Kokemusvariaatioista ei tarvitse välittää. Riittää, että tiedämme mihin toinen väitteillään pyrkii. Mutta tätä kautta osoittautuu myös se, että *jokin yhteys* esipredikatiivisen kokemuksen ja sitä kuvaavan kielen välillä on oltava. Vaikka *lauseet sinänsä* voivat olla mielekkäitä myös ilman, että niitä vastaisi tietty asiaintila, *todellisuutta koskevat väitteet* eivät ole. Niiden pitää liittyä lausujan subjektiiviseen kokemukseen ja tajuntaan ollakseen merkityksellisiä. Juuri tämä tekee välttämättömäksi, että merkitykset ovat kokemuksellisia ja esipredikatiivisia, ja tätä kautta keskeisiksi nousevat myös realismin ja yhteisymmärryksen ongelmat: missä todellisuudessa oikein elämme?

Maailmassa oleminen edeltää tiedonhankintaa

Klassisen esimerkin niin sanotusta mielettömästä lauseesta tarjoaa toteamus ”Kreivi Dracula asuu Transylvaniassa”, sillä kysymys on mielikuvituksellisesta henkilöstä. Mielekkääksi lause voidaan ymmärtää vain tietyssä kontekstissa, esimerkiksi väitteenä, jonka mukaan ”Kreivi Dracula asuu Transylvaniassa Bram Stokerin kauhukertomuksessa *Dracula*”. Esimerkkejä mielekkäistä väitteistä puolestaan olisivat lauseet ”Kuu on juustoa” ja ”Leibniz asui Leipzigissa”, sillä edellisen voimme osoittaa tieteellisin havainnoin epätodeksi ja jälkimmäisen historiallisesti todeksi. Yhtä kaikki, ymmärrämme molempien merkityksen. Niissä on mieltä, kuten lauseessa ”neliö on pyöreä”. Lauseen epätotuudesta huolimatta sen merkitys on ymmärrettävä. Analyyttisen filosofian edeltäjä, looginen empirismi, pyrkikin ratkaisemaan todistettavuuteen liittyvät ongelmat rajaamalla maailmaa koskevat väitelauseet kokonaan filosofian ulkopuolelle. Sen asemasta keskityttiin analysoimaan kielen sisäisiä totuuksia ja suhteita. Nykyaikainen pragmatismi ja analyyttinen kielifilosofia ovat yhä suureksi osaksi tämän ajattelutavan värittämiä. Myös niissä rajataan esipredikatiivinen kokemus filosofian marginaaliin ja keskitytään analysoimaan kieltä ja sen käyttöä.

Sen sijaan aivan toisenlaisiin päätelmiin tullaan, jos pohditaan henkilökohtaisten väitelauseiden eli persoonallisia propositionaalisia asenteita kuvaavien kielen ilmausten asemaa. Ollakseen mielekkäitä lauseilla on oltava merkityksellinen yhteys ihmisen kokemusmaailmaan. ’Hyvä seksi’ ja ’hyvä viini’ merkitsevät eri ihmisille eri asioita, kun näitä sanoja käytetään *omia kokemuksia* kuvailevien lauseiden osina. Kyse ei ole taaskaan vain kokemusten vahvuuteen liittyvästä *aste-erosta* vaan siitä *periaatteellisesta* erosta, joka vallitsee eri ihmis-

ten kokemusten ja tajunnantilojen välillä. Tajunnan piiriin luetaan tällöin sekä tietoinen että piilotajuinen aines. Sen enempää oma kuin toistemmekaan tajunta ei voi paljastua meille kokonaisuudessaan, ja siksi pelkkä tiedollinen eli kognitiivinen tarkasteluote osoittautuu nopeasti kapea-alaiseksi. Myös merkitysten muodostumistavat jäävät tietokykyymme nähden tavoittamattomiksi, transsendenteiksi. Niinpä merkityksiä ei voida määritellä pelkiksi kulttuurisiksi sopimuksiksi, eikä niitä voida tarkastella koettamalla tyhjentää ne yksiselitteisesti ihmisten välillä vallitseviksi immanenteiksi tai pragmaattisiksi normeiksi.

Eksistenssifilosofit ja fenomenologit ovat nykyisin yksimielisiä siitä, että ihmisten subjektiiviset kokemukset ja niiden merkitykset eivät ole kuvattavissa tyhjentävästi kielessä. Tämä on hyvä lähtökohta myös eksistenssifilosofisen ja pragmatistisen ajattelun vertaamiseen. Kumpi hallitsee kumpaa: kieli kokemusta vai kokemusten monenkirjavuus kieltä? Kysymyksessä kiteytyy yksilön asemaa ja erityiskulttuureita koskeva ideologinen ja poliittinen valinta. Väitteeni on, että merkitysten määrittymisessä kokemus hallitsee kieltä oman ennaltaannettuvuutensa vuoksi. Ihmisen ”maailmassa-oleminen” (*in-der-Welt-sein*) edeltää hänen tiedonhankintaansa. Tällainen ajattelutapa puoltaa käsitystä, että tieteellisenkin tiedon pitää olla subjektiivisesti koettua ja ymmärrettyä, jotta sillä olisi merkitystä. Toinen vaihtoehto olisi ankkuroida kokemukset pelkkään kieleen, mistä seuraisi yksikäsitteisyyden vaatimuksia. Juuri tämä jälkimmäinen näkemys hallitsee nyt tieteellistä vallankäyttöä, ja sen motiivi on läpinäkyvän selvä: tieteellisistä resursseista kilpaileminen on ohjannut tieteen ihanteita objektivismiin, universalismiin ja anonyymiyteen, joiden mukaan kaikkien pitää ymmärtää yksiselitteisesti kaikkia.

Analyyttiselle systeemifilosofialle ja pragmatismille ominaisen kielikäsityksen ja tieteenihanteen vastaisesti asetunkin itse kannattamaan eksistenssifilosofista ja fenomenologista kielikäsitystä ja siihen liittyvää subjektivismia, koska ne edustavat paremmin perusteltuja ja filosofisempia asenteita. Valitseminen edellä mainittujen vaihtoehtojen välillä ei ole vain tieto-opillinen johtopäätös tai kielifilosofinen kannanotto, vaan se on aina myös tiedepoliittinen arvovalinta, jolla on tärkeitä seurauksia. Pragmatismi on enemmistöjen, kollektiivien ja valtakulttuurien filosofiaa, kun taas eksistenssifilosofiset suunnat vahvistavat poliittisina valintoinaan individualismia ja erityiskulttuureita. Kenties myös välimuotoja on olemassa, joten filosofinen ”keskustalaisuuskin” lienee mahdollista. Voimme ehkä hyväksyä käsityksen, että semantiikka ei ole perimmältään ”lausumatonta”, mutta se on merkitysten transsendenttiuden vuoksi ”tyhjentymätöntä”. Emme saa kielen merkityksistä lopullista otetta, emme kielen koukuista kiinni. Tämän mukaan ymmärtäminen mielletään raja-arvoksi, jota vain lähestytään, aivan niin kuin eksistenssihermeneutiikassakin ajatellaan.

Asian voi kiteyttää myös kysymykseen, voidaanko mitään ilmiötä ymmärtää, jos sitä ei käsitellä kokemuksella ja tunteella. Esimerkiksi maanjäristyksen tai rakastelun herättämää aistinsisältöä on mahdotonta kuvailla yksinkertaisin atomilausein kielen avulla. Sanojen tuolla puolen on kokemus. Kokemuksen tuolla puolen on totuus. Niiden kohdatessa transsendentti yhdistyy sanoin lausumattomaan.

Analytic philosophy interpreted

Entä kyteekö analyyttisen systeemifilosofian ja eksistenssifilosofian välisen tiedepoliittisen eroavuuden taustalla syvempiä elämänkatsomuksellisia kiistoja tai jopa kannattajiensa luonteenpiirteisiin liittyviä eroja? Motivaatiorakenteellisesti ja seksuaalidynaamisesti tulkittuina pragmatismi ja analyyttinen kielifilosofia ovat nähdäkseni heteroseksuaalisen valtakulttuurin hovifilosofiaa. Sen mukaisesti kielen ideaalisuus kytketään kristilliseen, kartesiolaiseen ja dualistiseen jumalakäsitykseen, jonka alkuperä on keskivertoheteromiehen oidipaalisessa kompleksissa. Kieli ja merkitykset koetetaan kytkeä yhteen taivaallisella tasolla. Esimerkkejä siitä antavat yhtä hyvin postwittgensteinilainen kielipeliteoria kuin habermasilainen ideaalisen kommunikaation olettamuskin.

Kielen idealisoiminen ja sitä vastaava metafyysinen aaterakennelma ontologisine jumalakäsityksineen ja kirkkoa vastaavine tiedeyhteisöineen on heteroseksistisen kokemistavan ja tunnedynamiikan ilmausta. Nuo rakenteet myös *pysyttävät* valtakulttuurin asemassa olevien pragmatististen merkityksenteorioiden asemaa vaatimalla yksilöitä sopeutumaan näennäistieteellisiin yksikäsitteisyysihanteisiin. Asian voi sanoa niin, että pragmatistisen ajattelutavan pääasiallinen ylläpitäjä on juuri tuo heteroseksuaalinen mieshenkilö, joka pinnistelee freudilaista alkuperää olevan psykodynaamisen ongelmansa kanssa kahden maailman kansalaisena. Yhtäältä hän koettaa tavoittaa ihanteidensa kohteena olevan yksikäsitteisyyden tason, jota edustavat merkitysopillinen universalismi, jumaluus ja tieteen puhtaus. Toisaalta hänen seksuaaliset intohimonsa viittaavat maallisempaan luomukseen: naiseen. Merkitysten yksikäsitteisyyden voisi kuitenkin saavuttaa parhaiten samaa sukupuolta olevien ihmisten rakkaudessa, sillä samaa sukupuolta olevien ihmisten merkityskonstituutio on kehollisen kokemusmaailman yhtäpitävyydestä johtuen samanlainen. Niinpä heteromiehen pyrkimys universalistisiin ihanteisiin saattaa ilmentää hänen homoeroottisia yllykkeitään, jotka jäävät hänelle itselleen piilotajuisiksi ja jotka epäadekvaatisti kohdistettuina johtavat hänen filosofiansa dekadenssitilaan. Sen seurauksena syntyy sitten tuota paljon palvottua ”tunneteoriaa”, ”kognitiotiedettä” ja *acediaa*. Juuri sille perustalle nojaa edellä kritisoimani ”heterotiede”.

Olemassaolon kokeminen rajakokemuksena

Jos esipredikatiivisten kokemusten kiistämisellä ja filosofian homoeroottisen luonteen torjumisella onkin oma yhteenkuuluvuutensa tiedepolitiikan piirissä, niin mitä merkitystä henkilökohtaiseen kokemukseen liittyvien merkitysten *myöntämisellä* voisi olla eri filosofiakäsityksille? Analyyttinen systeemifilosofia ja pragmatismi ovat pyrkineet peittämään ihmisen oman eksistenssin eli *olemassaolon kokemuksen*, sillä juuri siihen liittyvä perustavanlaatuisuus toisi esipredikatiivisen kokemustason ja sitä kautta myös filosofian seksuaalidynaamiset motiivit ”liian lähelle”. Pyrkimyksenä on ollut peittää filosofian homoeroottinen luonne. Jos filosofian lähtökohdaksi olisi asetettu esipredikativinen kokeminen, olisi tultu askelta lähemmäksi tilannetta, jossa olisi jouduttu myöntämään myös filosofisen toimeliaisuuden seksuaalidynaaminen motivaatio. Tätä kautta filosofian luonne sublimoituna homoseksuaalisuutena olisi tullut peittelemättömästi esille. Koska suuri osa keskivertoheteromiehistä vastustaa tuota ajatusta ankarasti, he ilmaisevat myös eksistenssifilosofioita kohtaan vastenmielisyyttä.

Filosofisen intressiperustan homoeroottinen luonne on osa filosofian omaa olemusta niin, että filosofia ilman homoseksuaalisuutta on kuin homoseksuaalisuus ilman filosofiaa. Näiden seksuaalidynaamisten motiivien tunnustaminen olisi kuitenkin monelle filosofianharrastajalle liiallinen vaatimus. Siksi myös oman olemassaolon kokeminen on kiistettävä ja kysymys kehollisista kokemuksista sekä niiden tuottamista merkityksistä on pyrittävä peittämään ja siirtämään syrjään. Tällaista filosofointia leimaavat totaliteetinomaisuus, systeemikeskeisyys ja rajoittuneisuus, kun taas niiden vastakohdan, eli persoonallisen ja lähellä omaa kokemusta elävän ajattelun, kautta viitoitettaisiin tietä kohti moniarvoista, yksilökeskeistä ja luovaa filosofiaa.

Heteroseksistinen filosofia onkin rajoittunutta ja kaksinaismoralistista. Se on merkkinä huonoa omaatuntoa ja ammatti-identiteettiä potevien filosofien neurooseista, kuten uskonsa menettäneen papin juoppous. Se on halveksittavaa niin kuin luostareihin erakoituneiden munkkien skolastinen uppoutuminen elämänkielteisiin ja Jumalan luomistekoja muuttamattomiin rituaaleihin. Se on välittömässä esillepanossaan luotettavaa kuin uskollisten vanhurskaiden julki tullut haureus. Sen sijaan esipredikatiivisten kokemusten asettaminen filosofian lähtökohdaksi myöntää, että kielen merkitykset voivat olla yhtä ainutlaatuisia kuin ihmisten kokemuksetkin. Filosofia voi siis olla aivan hyvin esteettistä esittämistä, kirjallisuutta kuin runouttakin, jossa sanat sallivat vaihtelevan määrän tulkintoja: liikaa ollakseen tarpeettoman laveita, liian vähän ollakseen tarkkuudessaan tyhjiä tai sopivasti ollakseen ilmaisuvoimaisia. Filosofian korkea-arvoisin toteu-

tumisyhteys on kuitenkin platonisen poikarakkauden kaltaisessa yhteenkuuluvuudessa ja ymmärryksen harmoniassa, jota Sokrates oppilaineen toteutti.

”Sanominen” edeltää ”sanottua”

Entä mitä merkitystä edellä lausutulla on Sinä–Minä-filosofian kannalta? Olisitko voinut yhtä hyvin lukea Minttu-kirjaa? Etiikan harjoittaminen on kielen rajojen testaamista. Oman eksistenssin eli olemassaolon kokeminen muodostaa rajakokemuksen, joka muistuttaa ihmisten erillisyydestä ja varoittaa valamasta yhteiselämän perustaa merkitysopillisen yleispätevyyden varaan. Tätä kautta eksistenssifilosofinen ajattelu vastustaa totaliteettien syntymistä ja antaa aineksia myös etiikkaan. Kun kieltä ja sen merkityksiä ei ymmärretä kielifilosofisiksi vaan ihmisten kokemukselliseen olemassaoloon liittyviksi ontologisiksi kysymyksiksi, pohjustetaan tietä kohti moniarvoisuutta ja erilaisuuden hyväksymistä.

Ranskalainen eksistenssifilosofi Emmanuel Levinas on antanut ajatukselle vakuuttavan muotoilun teoksessaan *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (”Olemuksen tuolle puolen”, 1974), jossa hän asettui vastustamaan universalismia ja kielen ylivaltaa. Levinas käytti ilmaisua *le dire* (”sanominen”) kuvaillessaan kielen hiljaisia taustaehtoja. Hän katsoi, että ”sanotun” ja puhutun kielen (*le dit*) takana vallitsee sanomisen intentionaalinen pohjavire, jonka kautta se, mitä kielessä ilmaisemme, on sidoksissa toiseuden lumoukseen.[6] Näitä taustaehtoja ei voida paljastaa yleispätevinä kielioppisääntöinä, eikä koko käsitys kuulu ensinkään kielifilosofian alaan. Se kuuluu ihmisten kohtaamista koskevan filosofian, eli etiikan, ja olemisen arvoitusta tutkivan ontologian alaan. ”Sanominen” yhdistyy oman olemassaolon kokemukseen, joka jää erottamaan ihmisiä ja muistuttaa siten kielellisten totaliteettien tarpeettomuudesta.

Le dire on siis kuin taustakuva tai varjo, joka seuraa mukana kaikessa, mitä sanomme ja teemme. Levinas kuvailee ”sanomista” niin, että se on kuin simpukan kuoresta kuultava kohina, ja sen ilmituloa luonnehtii eräänlainen ”unettomuuden” tila. Emmanuel Levinasille ajatteleminen olikin ”unettomuutta”, eräänlaista eettistä tietoisuutta.[7] Mutta onko mahdollista, että ollessani valveilla en olisikaan hereillä? Jos vastaan kysymykseen kieltävästi, olenko poikkeuksellisen eettinen ihminen? Eksistenssifilosofian kannalta moraalista harkintaa, kuten hyötyjen tai haittojen punnitsemista, tärkeämpää on tietty valppaus, joka seuraa olemassaolon kokemisesta ja sen haastavuudesta. Keskeistä on olla moraalisesti vereslihalla ja pysyä herkkänä kielen kanssa, sillä tällä tavoin pidetään ovi avoinna sekä kokemuksellisesti rikkaalle elämälle että toisen ihmisen kohtaamiselle.

Wittgensteinin (s)eksistentialismi

Edellä esitetyt ajatuskulut johdattavat myös sen kysymyksen eteen, voidaanko tältä pohjalta piirtää tiedepoliittinen vastakohta-asetelma yhtäältä analyyttisen kielifilosofian tai pragmatismin ja toisaalta eksistenssifenomenologisen ajattelun mukaisen kielikäsityksen, yhteiskuntafilosofian ja etiikan välille? Tämä ei vaikuttaisi kovin luontevalta. Katsoihan myös Ludwig Wittgenstein myöhäisfilosofiassaan, että kielipelejä voi olla olemassa useita ja että niiden välillä voi vallita relativismi. Hänen ajattelunsa pohjalle valetussa pragmatismissa kielen ja kokemuksen suhde määriteltiin kuitenkin sellaiseksi, että kielen pitää hallita kokemusta ja määrätä kokemusten merkitykset. Tässä mielessä analyyttisen filosofian ja eksistenssifilosofian vastakkainasettelu on ikävä tosiasia, mutta se perustuu Wittgensteinin ajattelun puutteelliseen ymmärtämiseen. Käsitykseni mukaan kyseinen analyyttisen kielifilosofian opinkappaleeksi kohotettu tulkinta ei kerrokaan koko totuutta Wittgensteinin omasta ajattelusta.

Olen jo teoksessani *Dialoginen filosofia* kiinnittänyt huomiota siihen, että Wittgensteinin ajatuksia on ymmärretty yksipuolisesti näkemällä hänessä pelkkä analyyttisen kielifilosofian oppimestari ja nykyaikaisen pragmatismin edeltäjä.[8] Sen sijaan hänen ajattelustaan valottuu myös eksistenssifilosofisia ja fenomenologisia aineksia. Esimerkiksi *Tractuksessaan* (1918) Wittgenstein lausuu näin: ”On todella jotakin, mitä ei voi ilmaista. Se *ilmenee*, se on mystistä.”[9] Tämä merkitysten transsendenttisuutta korostava perusvakaumus ei nähdäkseni kumoudu hänen myöhemmissäkään kirjoituksissaan, vaan se jää niiden piiriin eräänlaisena epäsuorana asenteena. Oletankin, että mikäli Wittgenstein olisi hyväksynyt oman homoseksuaalisuutensa paremmin, hän olisi ajatellut myös kokemuksen ja kielen suhteesta toisin kuin mihin hänen katsotaan päätyneen myöhäisfilosofiassaan. Hänen ajattelunsahan oli puolustuksellista ja torjuvaa juuri kokemusten variaatioihin nähden.

Wittgensteinin syvällinen ymmärtäminen edellyttää hänen ajattelunsa tulkitsemista osana hänen psykodynaamista rakennettaan. Se edellyttää juuri sellaista psykologisointia, jota hän itse *vastusti* todeten psykoanalyysin olevan ”vaarallista oppia”. Edellä sanottuun liittyen hän lausui eräässä Norman Malcomille lähettämässään kirjeessä näin:

> Ellei ajattele hyvin selkeästi, psykoanalyysin harjoittaminen on vaarallista ja vastenmielistä, & se on tehnyt loputtomasti vahinkoa & suhteellisesti kovin vähän hyvää. (Jos ajattelet, että minä olen vanhapiika – ajattele uudelleen!) – Kaikki tämä ei tietenkään vähennä Freudin verratonta tieteellistä saavutusta.[10]

Tässä kirjoituksessani en koeta yliseksualisoida filosofisen ajattelun motiiveja väittämällä, että syvällisimmät filosofiset intohimot palautuisivat *pelkkään* seksuaalisuuteen. Mutta väitän, että suuri osa idealisoivasta kieliteoriasta on subliimia sellaisella tavalla, jonka Levinasin käsitys kielen ja kokemuksen diffuusista luonteesta paljastaa. Oliko siis myös Ludwig Wittgensteinin ajattelu omassa ylevyydessään vain kaappiin suljettua homofilosofiaa?

Vaikka kysymykseen on houkuttelevaa vastata myöntävästi, *kielen ja kokemuksen suhteen kannalta* pääosassa ei ole välttämättä seksuaalinen tai muukaan *erityis*kokemus, vaikka omalla radikaaliudellaan ne pitävätkin ihmistä "hereillä". Sen sijaan keskeinen rajankäynti tapahtuu suhteessa *oman olemassaolon* kokemiseen. Kokemus omasta olemassaolosta muodostaa juuri sen esipredikatiivisen rajakokemuksen, joka korostaa myös muiden kokemusten ja ihmisen maailmassa olemisen ensisijaisuutta pelkkään kielen ylivaltaan verrattuna. Analyyttiselle systeemifilosofialle ja pragmatismille on ollut tärkeää vastustaa olemassaolon kokemuksen merkityksen myöntämistä, sillä tätä kautta sekä filosofian yleinen homoeroottisuus että myös Ludwig Wittgensteinin henkilökohtainen homoseksuaalisuus on voitu tehokkaasti peittää. Samalla Wittgensteinista on voitu tehdä yksi heteroseksualisoidun merkityksenteorian näennäiskannattaja. Kuten jo edellä viittasin, näitä puolustuksellisia aineksia sisältyi jo hänen omaan ajatteluunsa ja elämäntapaansa. Kenties elämä avoimena homoseksuaalina olisi ollut Wittgensteinin oman ajan yhteiskunnassa vaikeaa.

"Kieli kalvaa kokevaa ruumista"

Puhuttaessa kokemuksellisista asioista, kuten seksistä tai uskonnosta, liikutaan yksilöllisen kokemuskentän sydämessä ja tehdään mitä syvällisintä filosofiaa. Kun filosofia perustuu omakohtaiseen kokemukseen, se tapahtuu merkitysten hermoilla ja valtimoilla. Ja mikäli inhimillisesti tärkeitä asioita lähestytään lainatuin lausein, kuten tieteessä ja yliopistolaitoksessa, tehdään helposti triviaalikoulumaista filosofiaa. Mitä merkitystä edellä esille nostamillani näkökohdilla voi sitten olla arkipäivän filosofian kannalta? En ole pitänyt itsetarkoituksena viitata Wittgensteiniin, Levinasiin enkä isoon D:hen (ei terrieri). En rakenna ajatteluani dekonstruktiolle. En siteeraa de Saussurea enkä katoa lacanoitten väliin. En käytä lähtökohtanani "G. H:ta" (Meadia), sillä hänestä olen kirjoittanut jo aiemmissa teoksissani.[11] En siteeraa liioin heinämaata enkä sipilää, enkä viittaa muihin suuruuksiin. Heidän asemastaan keskityn lopuksi William S. Burroughsiin. Paras argumentti, jolla voidaan vastustaa "*language as calculus vs. language as universal medium*" -yksinkertaistusten dis-

seminoitunutta sekamelskaa, on Bill-setä Burroughsin essee *Language is a virus:* Kieli on mato, joka kalvaa kokevaa ruumista.

Kyseisessä artikkelissa Burroughs, jonka isoisän perustama konepaja valmisti muun muassa Burroughs-merkkisiä kirjoituskoneita, otti todisteltavakseen kunnianhimoisen väitteen: tosiasiassa ihminen oppi *kirjoitetun* kielen ennen *puhuttua* kieltä. Hän perustelee näkemystään niin, että ihminen väistämättä *havaitsee* ulkoiset ärsykkeet ennen kuin hän voi *sanoa* niistä mitään. Näin on sekä yksilönkehityksen että lajin kehityksen kannalta. Itse asiassa merkin havaitseminenkin on jo kokemus, joten tietyn esipredikatiivisen kokemuksen on vallittava ennen kuin voimme antaa merkille semanttisia tai tiedollisia merkityksiä. Tämä vastaa myös tapaa, jolla symbolisen interaktionismin perustajana tunnettu George Herbert Mead asioista ajatteli: sanottu sana on reaktio jo ennestään olemassa olevaan ärsykkeeseen, merkkiin. Niinpä merkeistä koostuva ärsykkeiden todellisuus edeltää kielellistä murahtelua, onpa kyse sitten Kretcshmerin mustetahroista tai karvakolmioista.

Vaikka William S. Burroughs on tullut tunnetuksi lähinnä kirjallisista kokeiluistaan, hänen filosofiset ideansa voivat olla edelleen erittäin valaisevia, ja tietyin osin hänen voi nähdä lähestyneen myös symbolisen interaktionismin kielikäsitystä. Ihminen havaitsee munat, tissit ja perseet ennen kuin hän ymmärtää ne merkeiksi – toisin sanoen ennen kuin hän ehtii lausua niistä mitään. Burroughsia puolestaan voidaan moittia enintään alttiudesta niin sanotulle ”annetun myytille” (*myth of givenness*), mutta moite on myös kumottavissa toteamalla, ettei arkitodellisuuden suorassa ja subjektikeskeisessä kokemisessa ole mitään *hämärää*. (”Mystiikka” tarkoittaakin alun perin todellisuuden selvää ja kirkasta havaitsemista.) Tässä mielessä myös sukupuoli on kaksiarvoinen tosiasia. Seksuaalisuuden merkitykset on kiinnitetty ihmisen kehoon, ja sukupuolinen kokeminen edeltää sekä eleitä että sanoja sekä loogisessa että tapahtumien järjestystä kuvaavassa mielessä.

En ole koettanut tässä artikkelissani väittää, ettei kieli olisi käyttökelpoinen suihkuverho tietoisuuden ja todellisuuden välillä. Mutta emme kai me rakastakaan toista ihmistä vain sillä perusteella, mitä hänellä on päällään? Samaan tapaan suhdettamme todellisuuteen *vieraannuttaa* niin sanotun ”sisäisen realismin” ajatus. Sen mukaan totuus on kielellisesti konstruoitujen teorioiden sisäistä, eikä kielen ulkopuolisesta maailmasta tarvitse välittää mitään. Tosiasia lienee kuitenkin seuraavanlainen: vaikka todellisuus sinänsä jää tietokyvyllemme transsendentiksi myös eksistenssifilosofisesti ajatellen, ovat aistihavaintomme ja kokemuksemme todellisuudesta eläviä ja todellisia niiden *subjektille*, ja juuri tämän seikan varaan voidaan vannoa esipredikatiivisten kokemusten merkityksellisyys. Edellä selitetyssä mielessä sana on siis sairaus, ja kieli on eräänlainen häiriötila,

kuten Jacques Derrida asian näki.[12] Siitä ei vapauta edes kulttuurin Internet-pohjainen kuvallistuminen, vaikka kuvaruutujen äärellä tapahtuvan kuolaamisen ja pornobisneksen vuoksi ollaankin ilmeisesti jälleen semioottisen alkutilanteen äärellä.

**On maailmassa paljon persettä,
on vittua.**

Yllä oleva lause on lähtöisin amerikkalaisen kirjailijan Allen Ginsbergin kynästä. Se on runo siinä missä Charles Bukowskin *All the assholes in the world and mine* vuodelta 1966. Modernismin velasta tekijälle johtunee se, että jälkimmäistä pidetään korkeakirjallisuutena eikä pelkkänä poptaiteen muotona. Vielä William S. Burroughsin aikana oli mahdollista sanoa ”*Free your mind and your ass will follow*”, ja sillä sai tyylipisteitä. Nyt asiat ovat *vice versa*. Se, joka vapauttaa ahterinsa, vapauttaa myös aivonsa. Merkityksellisen filosofian tunnistaa nykyään siitä, että se ilmestyy omakustanteena tai haastetaan oikeuteen, aivan kuten Charles Baudelairen ja Gustave Flaubertin päivinä.

Erootikkojen ja romantikkojen panos on näkynyt modernina aikana vaikuttavimmin siinä, että he ovat vastustaneet sanojen ja merkitysten sulkemista systeemifilosofian piiriin. Tälle vastakohtaisesti viktoriaanisessa Englannissa tuolienkin jalat verhottiin aikoinaan hameilla, jotta ne eivät näyttäisi ”liian eroottisilta”. Myös meidän aikamme filosofialle on langennut eräänlaisen hameen rooli. Analyyttinen filosofia tuli oloihimme porvarillisesta Wienistä ja konservatiivisesta Cambridgesta. Niinpä mikä tahansa erotiikalla tulittaminen on voitu kokea ”radikaalina”, eikä filosofiassa voi enää tavoitella vaikuttavuutta edes surkuttelemalla poeettisuuden kuolemaa.

Suomalainen tekstintekijä hyväksytään nykyään runoilijaksi ja hänen kokoelmansa julkaistaan, jos hän on opiskellut hieman teoreettista filosofiaa. Aivan niin kuin G. H. von Wright oli ylikasvaneiden kulmakarvojensa kanssa Augusto Pinochetin näköinen mies, muistuttaa Arno Kotro partansa kanssa Ilkka Niiniluotoa. Esa Saarisen runoilijaystävien, kuten Heidi Liehun ja Rosa Liksomin, debytoimisen ajalta puolestaan juontaa juurensa perinne, että kaikkien kynnelle kykenevien on täytynyt viettää muutamia vuosia filosofian laitoksilla. Teoreettisesta filosofiasta *vapautuminen* koetaan ilmeisesti niin kovaksi kouluksi, että siitä on palkittava myönteisellä julkaisupäätöksellä. Toisin sanoen se, joka osaa antaa piupaut filosofialle, on Oppinut. Hän on Runoilija vaikka ei muutoin olisi. Esipredikatiivisen kokemuksen asema ja runon sanan voima on ymmärretty, mutta silloinpa onkin ajauduttu tai – kuten yliopistojen sisälle jääneet kateelliset kollegat toteavat – ”itse asetuttu” akateemisen filosofian ulkopuolelle.

Entä tyydynkö vain purkamaan, potkimaan ja hajottamaan? Myös minä olen opiskellut teoreettista filosofiaa. Niinpä minustakin voi olla runoilijaksi! Olen kuitenkin opiskellut liikaa ja valmistunut. Niinpä minusta voi olla enintään pöytälaatikkorunoilijaksi. Kaivan tietokoneeni kovalevyltä seuraavan kansainvälisellä kielellä kirjoittamani runon:

Oh, what a day,
oh, what a night!
Nobody knows
what I feel
deep inside.

Jos joku pitää värssyäni poikkeuksellisen huonona kuvauksena esipredikatiivisen kokemuksen asemasta, syyttäköön hän henkisestä vararikosta opetuksen antanutta filosofian laitosta!

Orgasmin merkitys

Timo Airaksinen lausui taannoin televisiossa, että filosofit tarvitsisivat seksuaalista terapiaa. Ajatus ei järkytä uutuudellaan. Jo Esa Saarinen ehdotti ”villimpänä ja eroottisempana kuin koskaan”[13] samaa. Tällä alalla olisikin tehtävä paljon havainnollistavaa filosofiaa. Pitäisi tehdä kokeellista tutkimusta ja ruumiinharjoituksia. Olisi sovellettava ”panemisen ja orgioiden filosofiaa”.

Orgasmi oli jo esimerkkinäni ei-predikatiivisesta kokemuksesta. Saadessamme orgasmin emme suinkaan *ajattele*, *tiedä* tai *tunne* saavamme orgasmia, vaan oikeat sanat ovat: ”Älä puhu.” Kyseessä on hetki, jolloin olisi oltava hiljaa niin kuin buddhalaisessa meditaatiossa, pienten kuolemien kappelissa, hartauden hetkellä, ajattelun kadotessa. Juuri seksissä saavutamme satorin, ekstaasin, ja olemisen raukeus putoaa päällemme kuin lumi. Voimme harjoittaa zeniä ilman zen-lajia. Voimme kirjoittaa kirjoittamatta ja puhua puhumatta, ilman merkitysten karkaamisen tai disseminaation vaaraa. Seksi on ihmisten kohtaamisen tavoista aidoin, paljain ja peittelemättömin, ja siksi sitä voidaan suositella luottamuksen lisäämiseen myös suurvaltajohtajille.

”Kielellisesti konstruoidun” orgasmin puolestaan voi kokea vain ihminen, joka ei ejakuloi. Niinpä filosofian laitoksille pitäisi rakentaa seksilaboratorioita. Pitäisi perustaa tarkoitukseen varustettuja bordelleja, joissa Suomen Akatemian tutkijat voisivat harjoittaa seksiä yhteiskunnan laskuun. Tarvittaisiin sähköiskuja, ruoskia ja remmejä. Ehkä esipredikatiivisen kokemuksen henkilökohtainen luonne selviäisi sitä kautta myös noille ammatikseen viisastelijoille.

VIITTEET

1. Ks. René Descartes’n *Metodin esitystä* kokoelmassa *Teokset I*.
2. Descartes ”Pariisin pyhän teologisen tiedekunnan dekaanille ja tohtoreille” osoittamassaan kirjeessä vuonna 1641. Ks. Descartes’n *Teosten* toista osaa (s. 21).
3. Ks. esim. William Jamesin teosta *Uskonnollinen kokemus* (1981 [1902]).
4. 20-vuotisjuhlapainos Dingon ”Sinä ja minä” -singlestä ilmestyi keväällä 2004.
5. Säännön seuraamisen teema on lähtöisin Ludwig Wittgensteinilta, joka tutki sitä myöhäisfilosofiassaan. *Filosofisissa tutkimuksissaan* (1981, s. 74–82) hänkin tosin katsoi, että mitään sääntöä ei voida ilmaista täsmällisenä algoritmina, vaan ne ovat monin tavoin kiinnitetyt elämämme kokonaisuuteen.
6. Emmanuel Levinas teoksessaan *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974, s. 56–62).
7. Levinas teoksessaan *Etiikka ja äärettömyys* (1996 [1982] s. 52–53).
8. Hankamäki 2003, s. 138 ja 339.
9. Ludwig Wittgenstein *Tractatuksensa* lauseessa 6.522.
10. Wittgenstein kirjeessään Norman Malcomille teoksessa *Ludwig Wittgenstein – Muistelma* (1990 [1984], s. 63–64). Kohta on toistettu myös teoksen sivuilla 155–156.
11. Ks. teoksiani *Minän rakentuminen ihmistieteissä* (1994) ja *Minä* (1995).
12. Ks. esim. Derridan teosta *La voix et le phénoméne* vuodelta 1967.
13. Ks. Esa Saarisen teosta *Epäihmisen ääni* (1984, s. 153).

KIRJALLISUUS

Bram, Stoker, *Dracula*. Suom. Jarkko Laine. Helsinki: Otava, 2000.

Derrida, Jacques, *La voix et le phénoméne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.

Descartes, René, *Teokset I*. Suom. Tuomo Aho et al. Helsinki: Gaudeamus, 2002.

---, *Teokset II*. Suom. Tuomo Aho et al. Helsinki: Gaudeamus, 2002.

Hankamäki, Jukka, *Dialoginen filosofia – Teoria, metodi ja politiikka.* Helsinki: Yliopistopaino, 2003.

---, *Minä – Minäfilosofioiden filosofiaa.* Helsinki: Yliopistopaino, 1995.

---, *Minän rakentuminen ihmistieteissä.* Tampere: Tampereen yliopisto, 1994.

James, William, *Uskonnollinen kokemus*. Suom. Elvi Saari, alkut. *The Varieties of Religious Experience*, 1902. Hämeenlinna: Karisto, 1981.

Levinas, Emmanuel, *Autrement qu’être ou au-delá de l’essence*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.

---, *Etiikka ja äärettömyys – Keskusteluja Philippe Nemon kanssa*. Suomennos ja esipuhe Antti Pönni, alkut. *Éthique et infini*, 1982. Helsinki: Gaudeamus, 1996.

Malcom, Norman, *Ludwig Wittgenstein – Muistelma*. Suom. Pentti Polameri, alkut. *Ludwid Wittgenstein – A Memoir*, 1984. Helsinki: WSOY, 1990.

Saarinen, Esa, *Epäihmisen ääni*. Helsinki: WSOY, 1984.

Wittgenstein, Ludwig, *Filosofisia tutkimuksia*. Suom. Heikki Nyman. Helsinki: WSOY, 1984.

---, *Tractatus Logico-Philosophicus eli loogis-filosofinen tutkielma.* Helsinki: WSOY, 1971.

IV

EPILOGI:

ANSAITTUJA

ARVIOITA

Kolme kärpästä yhdellä iskulla

Filosofian samittamisesta

Sami Pihlström on päättänyt ilahduttaa filosofiamme lähihistorian ystäviä kronikkakirjalla, jossa arvioidaan suomalaisen filosofian nykytilaa. *Filosofin käytännöt* -teoksen mukaan viime vuosisadan kotimainen filosofianharjoitus oli perimmältään pragmatismia. Pragmatismi asettaa normin ja standardin kaikelle filosofialle; pragmatismiin meidän ajatteluamme verrataan. Niinpä Pihlström toteaa Sven Krohnin, Reijo Wileniuksen ja hänen oppilaidensa olleen ”täysin syrjässä suomalaisesta filosofiyhteisöstä”.[1]

Suhteellisuusteorian mukaan maailmankaikkeuden keskipiste voidaan asettaa mihin tahansa. Jos se asetetaan Sami Pihlströmin housuihin, yllä lausuttu johtopäätös on tietenkin tosi. Oikeammin olisi pitänyt kirjoittaa: ”Heidät pakotettiin kulkemaan valtakulttuurien ulkopuolella, koska tutkimusresurssit jaettiin yksipuolisesti angloamerikkalaisen filosofiatradition edustajille.”

Pihlström tekee viitseliäästi töitä identifioituakseen valtavirtaan. Ei voida sanoa, että kirjoittaja vääristelisi historiaa tai ettei se, mitä hän sanoo, olisi totta. Päinvastoin: se on omassa yksipuolisuudessaan ”liian totta”. Pihlström toimii kuin Kalle Päätalo, joka kuvaa täsmällisesti sen, miten klapipino koottiin liiterin takana, mutta hän ei kerro mitään siitä, mitä kaikki muut tekivät samaan aikaan porstuan edessä pihalla.

Filosofista napanöyhtää

Esa Saarinen on suomalaisen filosofian taustakuva, jonka vaikutus ulottuu kaikkialle, missä filosofiasta puhutaan. Tämä tekee monet filosofia-alan pienyrittäjät tietenkin hyvin vihaisiksi. Pihlström pyrkii näkemään Saarisenkin ”pragmatistina”. Eräällä tavalla tulkinta on osuva: sartrelainen vapauden fatalismi voidaan nähdä Jaakko Hintikan oppilaana omaksutun pinnallisuuden jatkeena. Kun leopardifilosofi ei kuitenkaan pragmatismin pesuvatiin sovi, kirjoittaja hermoilee suomalaisen nykyfilosofian julkisuushakuisuutta.

Myös julkisuuskritiikki kiertyy Pihlströmin tekstissä filosofian sisäisten diskurssisääntöjen kaiveluksi. Tuloksena on suuri määrä erittäin huomionarvoista napanöyhtää. Pihlström käyttää käsitettä ”metafilosofia” kuvaamaan filosofian omien keskustelu- ja julkisuusehtojen pohdintaa. Hän ei kuitenkaan kerro, miksi viestinnän ja vuorovaiku-

tuksen edellytyksiä pitäisi arvioida vain pragmatistisin kriteerein tai pragmatistisessa puitteessa. Metafilosofialla tarkoitetaan filosofian oman luonteen pohdintaa: filosofiaa eri filosofiakäsityksistä ja siitä, mitä filosofia on. Eksistenssifilosofisesti ajatellen metafilosofisen selvitystyön pitäisi sisältyä jo filosofiaan itseensä. Filosofiaa ei siis tarvitse halkaista ajatussolmuja nypläilevään systeemifilosofiaan ja niitä tulkitsevaan esseistiikkaan tavalla, joka on ollut jo Pihlströmin oppi-isille tyypillinen.

Jako kulttuurifilosofiaan ja analyyttiseen systeemifilosofiaan onkin täsmällinen toisinto jaosta filosofiaan ja tiedehallintoon. Analyyttinen systeemifilosofia on tiedehallintoa, kun taas filosofiaa on kaikki muu. Kansainvälisiin kriteereihin nojautuva systeemifilosofia on nähdäkseni syntynyt pyrkimyksestä löytää näennäisobjektiivisia arviointiperusteita virantäyttökonfliktien ratkaisemiseen.

Sen sijaan valistusihanteiden mukainen julkinen järjen käyttö on ollut viime vuosina mahdollista lähinnä vapaissa medioissa, joita akateeminen pieteetti ei rajoita. Pihlströmin kautta saamme tietää, että mediafilosofia on filosofista analyysia, jossa media on sekä *kohteena* että *välineenä*.[2] Tosiasiassa filosofian viestinnälliset ulottuvuudet eivät kuitenkaan tyhjene vain ”julkisuuden” teknisluonteiseen käytäntöön, *referee*-menettelyihin tai tieteen omiin julkaisunormeihin. Haasteellisinta filosofian kommunikoituvuudessa olisikin erilaisten mediavälitteisten *läsnäolojen* ja sanomisen (*le dire*) ei-käsitteellisten ehtojen fenomenologia, joka on kiehtonut muiden muassa Jacques Derridaa ja Emmanuel Levinasia. Tämä tarkoittaisi, että filosofiassa pitäisi myöntää ja legitimoida lähtökohtien periaatteellinen eroavuus.

Esimerkiksi Martin Heideggerin ajattelussa sanalla ”*die Öffentlichkeit*” oli aivan erityinen *merkitys*. Intellektuaalista kulttuuria ei kohota kontrollin lisääminen vaan kahleiden murtaminen. Dialogia ei edistä normatiivinen rajoittaminen vaan ajattelun vapauttaminen. Filosofisen sanomisen ideahan on nimenomaan se, että jokainen voi edustaa ja sanoa juuri sitä mitä haluaa eikä vain sitä, mitä tiedeyhteisö pakottaa tai ehdollistaa hänet sanomaan. Ainoastaan tästä lähtökohdasta myös aito argumentaatio ja ajatusten kritisoiminen ovat mahdollisia.

Käytännöllisyys idealisaationa

Pinnallisuudella on Suomessa pitkät perinteet, jotka ulottuvat Henrik Gabriel Porthanin päivistä nykyiseen pragmatismiin. Myös Porthan oli naturalisti, joka vastusti muun muassa transsendentaalifilosofina tunnettua Kantia. Pragmatismin metafyysinen ohjelma sopii kieltämättä suomalaiseen nyky-yhteiskuntaan. Pihlström huomauttaakin, että Suomi on Euroopan amerikkalaisin maa.[3] Varhaisten pragmatistien huolena oli, miten luoda tiedettä, jonka syleilyssä kristillinen uskon-

tokin voitaisiin säilyttää. Pragmatismia leimasivat näennäistranssendentalismi, edistysusko ja liikemiesmoraali. Vastaavaan yhteiskuntaan kuuluivat Disneyland, Hollywood, Uncle Sam ja gideonit.

Uskonnollinen motivaatio voi joskus tuottaa syvällisyyden leiman. Mutta jos se paljastuukin vain näennäiseksi, tuloksena on upposukellus, johon verrattuna mikä tahansa ultrakevyt pintaliito ilmaisee huikeasti todellisuudentajuisempaa johtopäätöstä elämisen ja olemisen luonteesta.

Pragmatismia leimasi käytännöllisyyden arvottaminen filosofiseksi. Vastaava ajatus toistuu ontologisissa kannanotoissa. Ideologiana pragmatismi tukee massakulttuureita siinä missä meedioiden ylivaltakin. Pihlström vertaa pragmatismia idealismiin todeten, ettei pragmatisti ”viihdy idealistien uneksimissa tuonpuoleisissa maailmoissa.”[4] Hän toteaa haluavansa takaisin luolaan![5] Kuitenkin myös Pihlströmille käytännöllisyyden hokeminen on jatkuvaa idealisaatiota. Muistaako hän sitäkään, että filosofia operoi väistämättä merkityksillä, jotka ovat ideaalisia ja transsendentteja? Kenties myöskään Platonin luolan vangit eivät olleet missään luolassa, vaan he olivat yksinkertaisesti Filosofian laitoksella Suomessa.

Pihlströmin ajattelusta erottuu selvä naturalistinen tendenssi tavalla, joka on hänen edustamalleen suuntaukselle tyypillinen. Analyyttisen filosofian kritisoiminen, siinä vähäisessä määrin kuin sitä esiintyy, on lähinnä olemassa olevaa kaanonia täydentävää. Filosofisten mielipide-erojen ja valtasuhteiden kääntäminen ”temperamenttien” eroiksi on persoonallisuuspsykologisesti arvioiden alkeellista olemusajattelua. Käsitys luonteenlaatujen ratkaisevasta asemasta perustunee analyyttiselle filosofialle tyypilliseen objektivistiseen tiedekäsitykseen, jonka mukaan ”oikea tiede” koostuu puolueettomista havainnoista, persoonallisten mielipiteiden kieltämisestä, kiihkomielisyyden poissulkemisesta ja virheiden korjaamisesta – ei suinkaan periaatteellisista näkemyseroista. Paremminkin filosofien eroja voisi kuvailla käsityksillä juuttumisesta joko falliseen, oraaliseen tai anaalisen vaiheeseen. En pidä Pihlströmin tavasta pyrkiä yhteenvetoon tai kokonaisesitykseen, yrityksestä järjestellä, mitä filosofia on ollut tai saa olla.

Pragmatismi on puhdasta valtaa

Transsendentalismi, jota Pihlström edustaa teoksessaan *Kokemuksen käytännölliset ehdot – kantilaisen filosofian uudelleenarviointia* (2002) ei nimestään huolimatta liity mannereurooppalaiseen transsendentaalifilosofian perinteeseen. Sen sijaan kyseessä on Jaakko Hintikan muotoileman *kielifilosofian* kautta tuotettu transsendentaaliargumentti, jonka pakonomainen ”naturalisoiminen” on tapahtunut amerikkalaisen edistysuskon siivellä.

Kokemusten ei-predikatiivista asemaa ei voida käsittääkseni sivuuttaa vain korostamalla, että pragmaattisesti määrittyvä kieli dominoisi merkitysten kokemuksellista konstituutiota. Väite, että kokemukset ovat merkityksellisiä vasta kielen kautta, olisi itse asiassa idealisaatiota äärimmillään. Pihlströmin esittämä sovitusyritys, ”transsendentaalifilosofian naturalisoiminen”, antaa etusijan käsitteelliselle ainekselle ja sisältää kielifilosofisen kannanoton, joka tekee mahdolliseksi kartesiolaisen dualismin ja sen mukaisen ritualistisen tieteen. Kytkemällä merkitysten konstituutio olemassa oleviin ”käytäntöihin” merkitykset sidotaan helposti vain valtakulttuurien symbolimaailmoihin ja elämäntapoihin. Näin pragmatismista tulee osa enemmistöjen ja massojen poliittista filosofiaa.

Monet analyyttiset filosofit ovat pitäneet filosofian psykologisoimista arveluttavana, jopa vaarallisena hankkeena. Psykologisointi saattaa kuitenkin valaista sitä, mistä ”transsendentaalifilosofian naturalisoimisessa” voi olla kyse. Psykoanalyyttisesti ajatellen transsendentaaliset asiat ja ilmiöthän sisältävät juuri niitä abstrakteja ja silmälle näkymättömiä yhteiskunnallisia merkityksiä, jotka kuuluvat ”isän vallan alueelle”. Niihin samastumalla poika siirtyy äidillisten käytäntöjen varjosta yhteiskunnallisen todellisuuden piiriin. Heteropojan tajunnassa transsendentaalifilosofia edustaakin kenties juuri tuota isänvaltaa, joka olisi jollain tavoin kumottava tai sovitettava yhteen sen ihanan luontoäidin kanssa, jonka helmoissa päivänsäde vielä äsken jokelteli mukaviaan.

Koska ollaan yliopistossa, ei ”isääkään” sopisi suututtaa. Pohdittuaan asiaa ankarasti nallipyssyikäinen keksii isänmurhan asemasta elegantimman ratkaisun, joka *silloittaa* konfliktin. Hän *lahjoittaa* professorille kirjoitelmansa ja sanoo: ”Katso isä, minäkin ajattelen itse ja vieläpä ihan samoja ajatuksia kuin sinä!” Näin syntyy ”transsendentaalifilosofian naturalisoiminen”. Löysin Pihlströmin kansien välistä kaksitoista asiallisenkuivaa artikkelia, mutta missä ovat ne esseet, jotka tämänkin kirjan takakannessa luvattiin? Teos on naturalisoidun transsendentaalifilosofian mausoleumi, samaa tahnaa kuin edellisessäkin tuubissa.

Kokoelmassa *Usko, järki ja ihminen* (2001) Pihlströmiä kiehtookin sitten uskonnollinen problematiikka. Yrittäessään vallata markkinoita kaikilla tieteen osa-alueilla Sami Pihlström muistuttaa eräänlaista ”Samsungia”. Siinä missä eteläkorealainen monialayritys valmistaa ihmisten himoitsemia litteitä televisioita, DVD-soittimia ja digitaalikameroita, myös Pihlström hengästyttää tarjonnallaan, ja näin uskonnonfilosofian oppituolikin voidaan täyttää. Tosiasiassa *Usko, järki ja ihminen* on tietoteorian alaan kuuluva kirja, jossa pohditaan uskonnollisen uskon ”oikeutusta” milloin episteemis-emotionaalisen Jumala-kuvan, milloin kognitiivis-fideistisen tunneteorian kannalta. Kuvaavaa on, että Pihlström on kehunut Ilkka Pyysiäisen kirjoittaman

analyyttisen teologian oppikirjan nimeltä *Harvat ja valitut* (sic!) parhaaksi *tietoteorian* oppikirjaksi Markus Lammenrannan teoksen jälkeen.

Se, että uskonnonfilosofia on teologisen tiedekunnan laitosrakenteessa määritelty nimenomaan ”systemaattiseksi teologiaksi”, osoittaa analyyttisten filosofien ja teologien puolustuksellisuutta. Varsinkin teologien piirissä pelko leimautumisesta ”epätieteelliseksi” tai ”elämänfilosofiksi” on huomattavaa, sillä teologian harjoittamisella on ollut perinteisesti sidos uskontoon. Niinpä tieteellisen objektiivisuuden tavoittelu leimaa nyt analyyttista uskonnonfilosofiaa. Huoli teologian tieteellisyydestä hyödyntää pohjimmiltaan kartesiolaista ja kristillistä ideologiaa ja paljastaa oman defensiivisyytensä kautta myös aatteelliset sitoumuksensa. Itse en hämmästyisi lainkaan, jos Pihlströmkin toimisi aidon pragmatistin tavoin ja ilmoittaisi jonakin päivänä tulleensa uskoon.

Mutta kuinka te rakkaat kollegat osaatte olla näin tavattoman kuivia? Sitä, mitä uskonto ja jumaluus ovat, ei Pihlströminkään teoksessa pohdita. Vertailun vuoksi Matti Luoman monet julkaisut ja ”Pispalan varapiispa” Antti Eskolan *Uskon tunnustuksia – Mitä Jumalasta pitäisi ajatella?* (1999) jättävät analyyttisille filosofeille ominaiset hiuksenhalkomiset taakseen. Tosin Eskolankin ajattelua leimasi alun perin tietynlainen materialismi, jonka eksytyksestä pois etsiytyminen näyttäytyy nyt huolena taivasosuudesta, eikä hänkään ole päässyt puusta pitkään pyrkimyksessään oikeuttaa uskontoa joko tieteen aukoilla tai pragmaattisella jumalahypoteesilla, jonka mukaan ”maailma Jumalalla varustettuna” on parempi kuin maailma ilman Jumalaa. Huoli lienee ymmärrettävää, sillä transsendentin ja aineellisen todellisuuden yhdistävä Jumala on homo.

Analyyttisten filosofien ja systeemiteoreettisten tieteenharjoittajien ongelma ei ole ensisijaisesti sisällöllinen eikä argumentatiivinen. Se on tyylillinen, tekstuaalinen ja asenteellinen. Pragmatistien työtä helpottaisi, jos heillä olisi tietokoneohjelmassaan ennustava tekstinsyöttö. Siihen voisi liittyä monivalintatehtävä: miten seuraava lause päättyy? ”Suomen johtava filosofia on a) eksistenssifilosofiaa, b) fenomenologiaa, c) pragmatismia.”

VIITTEET

1. Sami Pihlström teoksessaan *Filosofin käytännöt* (s. 28).
2. Emt., s. 116
3. Emt., s. 11.
4. Emt., s. 29.
5. Emt., s. 173.

KIRJALLISUUS

Eskola, Antti, *Uskon tunnustuksia – Mitä Jumalasta pitäisi ajatella?* Helsinki: Otava, 1999.

Lammenranta, Markus, *Tietoteoria*. Helsinki: Gaudeamus, 1993.

Luoma, Matti, *Länsimaiden kaksi uskontoa: kristinusko ja rationalismi*. Helsinki: WSOY, 1991.

Pihlström, Sami, *Filosofin käytännöt – Pragmatismin perinteen vaikutus suomalaisessa filosofiassa 1900-luvulla*. Joensuu: Unipress Oy, 2001.

---, *Kokemuksen käytännölliset ehdot – Kantilaisen filosofian uudelleenarviointia*. Helsinki: Yliopistopaino, 2002.

---, *Usko, järki ja ihminen – Uskonnonfilosofisia esseitä.* Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 227. Helsinki: Suomalainen Filosofinen Kirjallisuusseura, 2001.

Pyysiäinen, Ilkka, *Harvat ja valitut – Kirjoituksia ihmismielestä ja uskonnosta.* Helsinki: Yliopistopaino, 2001.

Rakkautta ja piikkilankaa

Johdatusta poliittisesti korrektiin paheellisuuteen

Julkaisin noin vuosikymmen sitten kirjan nimeltä *Minän rakentuminen ihmistieteissä* (1994). Ei kulunut kauaa, kun professori Timo Airaksinen päästi käsistään teoksen *Minuuden rakentajat* (1999). Onnistuin myöhemmin väittelemään tohtoriksi teoksellani *Rakkauden välittäjä* (1997), kun taas Timo iski kirjallaan *Rakkauden vangit* jo vuonna 2001. Näin yhteistä aihepiirimme on: olemme samaa maata. Lupaankin nyt käsitellä Airaksista silkkihansikkain.

Entä mitä kansien välistä löytyy? Airaksinen on kirjoittanut moraalifilosofiasta (*Moraalifilosofia*, 1987) ja filosofiaan johdattamisesta (*Johdatusta filosofiaan*, 1994) aivan niin kuin kuka tahansa, joka ei löydä tietä ulos labyrintista. Mutta hän on viehättynyt myös sadomasokismista (*Markiisi de Saden filosofia*, 1995) ja aivan viime aikoina tekniikan lumouksista (*Tekniikan suuret kertomukset*, 2003). Jos aiotte nauttia lukiessanne kahvia, sen on syytä olla pikakahvia, sillä tämä on tiivistetty katsaus Timo Airaksisen filosofiaan.

Kriitikoiden eloonjäänti

Kriitikoiden pelastukseksi Airaksinen aloittaa kirjansa *Minuuden rakentajat* määritelmällä. Hänen mukaansa ”[k]ielen tärkein sana on kieltosana, kuten suomen kielen ’ei’. Vasta kun osaa sanoa ’ei’, on ihminen, ja vain ihminen osaa käyttää kieltä.”[1] Timo Airaksinen sanoi dosentuuriaikeilleni ”ei” ja lähti filosofian alkukotiin Australiaan *fellow*-vuodesta nauttimaan.[2] Lukion psykologian oppikirja puolestaan toteaa: kaksivuotiaalla ”ei” on itsenäisyyden ilmaus. Olemme syvillä vesillä. Omasta mielestäni ihmisen tekee ihmiseksi hänen kykynsä sanoa *mitä tahansa*, sillä eläimet ja esineet eivät tietääkseni puhu mitään. Ihmisen puolestaan tekee filosofian professoriksi hänen lahjomaton kykynsä olla sanomatta paljoista sanoista huolimatta mitään erityistä. Vain olento, jolla on sisäistettyjä kieltoja ja estoja, voi olla jalo ja humaani ihminen!

Friedrich Nietzsche totesi filosofin päänvaivana olleista oppilaista kerran seuraavasti:

> *Sopimattomia opetuslapsia.* – Mitä minun pitää tehdä näille kahdelle nuorukaiselle! – huusi hermostuneena eräs filosofi, joka ”turmeli” nuorisoa, niin kuin sitä turmeli aikoinaan Sokrates, – he

> ovat minulle epämieluisia oppilaita. Tämä tässä ei osaa sanoa ”ei”, ja tuo sanoo kaikkeen: ”Niin ja näin.”[3]

Olen myös itse kirjoittanut kyseiseen julkaisuun. Sokratesta ja hänen dialektiikkaansa halveksivalle Nietzschelle itsen rajoittaminen kieltojen avulla oli pahe, aivan kuten itsen surkastaminen pelkäksi toisten ajatusten kriitikoksi tai kommentaattoriksi. Juuri sen vuoksi saksalainen viiksekäs halusi antaa filosofeille luvan sanoa itselleen ”kyllä” (*Jasagen*). Professori Airaksinen sanoo itselleen vahvasti ”kyllä”. Tämä ei tee hänestä silti uutta Nietzscheä. Airaksinen purkaa mielipiteitään Helsingin viemäriverkostossa ilmestyvään Metro-lehteen, sillä hänen kannanottonsa miellyttävät joukkoliikenteellä matkustavia keskiluokan kansalaisia. Urbaanin massakulttuurin perusidean voikin nyt kiteyttää lauseeseen: ihmisen erottaa eläimestä se, että ihminen lukee Metro-uutisia.

Liberot

Kun Liberaalisen Kansanpuolueen Anne Sällylä viuhahti aikoinaan Tampereen valtuustoon Olavi Borgin äänillä, kylillä kiersi lentävä lause, että spagaattiasennossa poseeraava liikunnanohjaaja meni valtuustoon O.B. jalkojensa välissä. Myös Timo Airaksinen on poliittiselta katsannoltaan libero. Hän on puhunut lämpimästi jopa homoista, jotka hän rinnastaa teoksessaan *Minuuden rakentajat* alkoholisteihin![4] Vuonna 2003 hän kirjoitti *Niin & Näin* -lehteen normalisointikirjoituksen, jolla hän lisäsi liberaalia mainettaan. Hän sanoo muun muassa näin:

> Mitään kapinaa homouteen ei enää liity, kyseessä on vain elämäntapa, yhtä tylsä ja sidonnainen kuin heterous. Homot ja heterot menevät tahollaan avioliittoon, ovat uskollisia toisilleen ja harrastavat avioseksiä. Mitä jos sekaantuu eläimiin, vaikkapa oman navetan hiehoihin? Siitä saa kai syytteen eläinrääkkäyksestä ja sitten ohjataan hoitoon.[5]

Nyt kaikki uskovat, että Timo on oikeudenmukainen. Hän tietää, missä raja kulkee. Sen sijaan ”Sade oli pedofiliaan taipuvainen biseksuaali, joka *jaksoi* kiinnostua anaaliseksistä elämänsä loppuun asti.”[6] Jos kaikki on nyt sillä tavoin normaalia, tasalaatuista ja vailla erilaisia merkityksiä, kuten Airaksinen kuvaa, niin miksi hänen itsensä täytyy koko ajan puhua seksuaalisesta erilaisuudesta ”poikkeavuutena”, ”irstailuna” ja ”perversioina”? Miksi hänen täytyy kytkeä homot, alkoholistit ja addiktoituneet yhteen samassa lauseessa? Kenties kirjoittaja jaksaa vielä sillä tavoin pelastaa oman normaaliutensa.

Helsingin yliopiston Käytännöllisen filosofian laitos järjesti syksyllä 2003 juhlaseminaarin Timo Airaksisen 20-vuotisen professorinuran kunniaksi. Seminaarin nimenä oli ”Järki, tunne ja perversio”. Pehmeitä arvoja, henkisyyttä ja humanismin ihanteita haikailevalla 2000-luvulla on hieman jälkijättöistä ratsastaa ruoska kädessään, mutta teema todistaa, että kenessä tahansa voi asua sadisti. Timo Airaksinen lienee nyt Suomen kuuluisin sadistisen filosofian edustaja. S/M:stä hän on tosin valinnut lähinnä S:n mutta kannattanee myös M:ää (eikä se todellakaan tarkoita suomenmestaruutta). Ikävä vain, että filosofi ei tavoita kuvaamiensa ilmiöiden takaa niiden *olemusta* vaan ainoastaan niiden normatiivisen luonteen.

Sutin filosofiaa

Arvomaailmaltaan Timo on vakaumuksellinen pohjalainen; hänessä kiteytyy rehevä kauppiasmentaliteetti ja Anders Chydeniuksen edustama vapaakaupan henki. Airaksinen tulee Vaasasta. Hän tulee pitkin Turuntietä, sillä hän suoritti opintonsa Turun yliopistossa. Harvinaista muuten, että virta vie joskus näinkin päin, pohjoisesta etelään, eikä tyydy vain lennättämään professoreja etelästä pohjoiseen. Huhtikuisen *föhn*-tuulen puhaltaessa ja akateemisen *iam ver egelidos refert tepores* (”taas”) -tunnelman vallitessa kevyemmät professorit lentäisivät sateenvarjoineen ja hattuineen.

Sen sijaan vaasalainen veri ei vapise. Myös Timo on Iso Mies. Hän on haalinut laitokselleen dosentteja, joista kaksi on kadettiupseereja (Matti Häyry ja Aki Huhtinen), ja yksi on amatöörinyrkkeilijä (Martti Kuokkanen). Voisiko siis minustakin tulla etiikan dosentti, jos pestautuisin aliupseerikerhon saunamajuriksi enkä tyytyisi olemaan tavallinen käpykaartikenraali? Tiettyjen syiden vuoksi en epäile upseerien pätevyyttä filosofeina enkä filosofien asiantuntemusta sotilaina. Informaatiosodankäynti on Airaksisen mukaan ”erityisen mielenkiintoinen aihe.”

Timo Airaksisen mukaan Mikko Salmelan luennot ovat legendaarisia. Koska pelkän suullisen esityksen perusteella näyttää syntyvän legendoja, laitan asian kirjallisesti tähän. Airaksisen mielestä ”totuus on se, että huippututkijat ovat meidän oloissamme analyyttisia filosofeja.”[7] Mutta mitä hyötyä on olla huippututkija, jos hallintoretoriikan takana lymyilevä filosofia on vihreää kuin retiisi? Näinä liberalismin luvattuina aikoina on vaikea kuvitella lohduttomampaa todistusta analyyttisen filosofian huipputasosta kuin filosofian professorin tiuskaisu minulle kansliassa: ”Jos sinulla on jotain Laitosta vastaan, niin se on sitten automaattisesti *out!*”[8] – Kenelläpä ei olisi? Mikäli taas huippututkimus määritellään yksiselitteisesti analyyttiseksi filosofiaksi, on filosofille kunniaksi kieltäytyä olemasta sellainen

huippututkija. Suomalaisten soveltavien filosofien liberalismi ei olekaan ollut liberalismia, vaan eräänlaista perussuomalaisuutta, jossa paras todistus ammattifilosofien vaikutusvallasta on ollut itseensä osoittava kysymys, ”etkö tiedä kuka minä olen?”

Entä mitä löytyy sadistisen aggressiivisuuden takaa? Vastaus on sama kuin kysymykseen, kuinka kirjoitan kouluaineen aiheesta ”Miten minusta tuli filosofi?” – Kas näin se käy: ”Olen kotoisin täysin keskiluokkaisista oloista, eikä perheessämme ollut varaa kalliisiin harrastuksiin. Hitler-äitini ja Eva Braun -isäni kielsivät minulta laskettelun, ulkomaanmatkat ja stereoiden soiton. Niinpä ryhdyin harrastamaan filosofiaa, koska se on niin hiljaista ja halpaa. Lopulta minusta tuli analyyttinen rationalisti.” Sen sijaan minä olen *Excalibur:* olen miekka ja historian maailmansisäinen tuomio. Airaksisen lähipiirin mukaan Timo on mies, jota ei kannata suututtaa. Siksi meillä onkin paljon yhteistä. Olen myös itse kotoisin oikeakielisestä Länsi-Suomesta, Tyrväältä eli muinaisesta Sastamalasta, jossa alettiin julkaista Suomen ensimmäistä paikallislehteä vuonna 1894, jossa on ollut asutusta rautakaudelta asti, jossa filmattiin Veikko Sinisalon *Jokamies*-elokuva ja jossa on aina osattu käyttää sanaa.

Epäilemättä on myös asioita, joista minä ja Timo olemme jyrkästi samaa mieltä. Tuskin mikään on ollut elämälle suuremmaksi onneksi kuin yksilönvapauden kasvu. Näin professorinkin takaa löytyy filosofi.

Päästöt kuriin

Timo Airaksinen tietää elämän tarkoituksen. Hänen mielestään on tärkeää erottaa *tarkoitukset* ja *merkitykset* toisistaan. Elämän tarkoitus on elämä itse, sanoi Goethe. Hän tosin ajatteli, että elämän tarkoitukseen sisältyvät myös kaikki sen merkitykset silloinkin, kun elämän tarkoitus on ”vain elämä itse”. Sen sijaan Airaksisen mielestä merkityksiä voi olla monia, mutta elämän tarkoitus on pitää itseään yllä. Liberalismi ja utilitarismi ovat naturalismin kanssaideologioita. Nekin perustuvat viime kädessä elinkeinovapauteen: ”Saalista jokapäiväinen leipäsi.”

Kirjojen myyntimenestys on taattu, kun kirjoittaa asiasta, jota ihmisiltä puuttuu. Niinpä myös Airaksinen liittyi onnellisuudesta puhuviin professoreihin teoksellaan *Onnellisuuden opas (*2006), mikä kehottaa anomaan lukijoille kuluttajansuojaa. Teoksensa esipuheessa (s.12) hän kirjoittaa näin: ”Kun menen elokuviin katsomaan kuinka natsit kiduttivat vankejaan, saan siitä kiksit. Kun ilkeilen kavereilleni, sekin on kivaa. Minkä sille voi, onnen etsinnässä sitä tässä ollaan, itse kukin.” – Kauheaa.

Omasta mielestäni ’onnellisuus’ on yhtä laaja käsite kuin Nietzschelle oli ’vapaus’, eikä sitä voida määritellä muulla tavoin kuin

tautologiana: onnellisuus on onnellisuutta. Onnellisuuden tavoittelu se vasta onnettomuuden varmistaa, ja parempi olisi hyväksyä maailmaan sisältyvä pieni kurjuus. Tässä on yksi syy siihen, miksi itse kiinnostun mieluummin onnettomuudesta, tragediasta ja kohtalosta kirjoittaneista filosofeista. Tosin heidänkin oppositionsa ja antiteesinsä ovat seurausta kristillisestä tai zarathustralaisesta hyvän ja pahan, pimeän ja valoisan tai yön ja päivän vastakohta-asetelmasta. Minulle onnellisuus on vapautta lausua ajatuksensa akateemisista kahleista riippumatta. Merkitys löytyy siitä, jos on löytyäkseen.

Mutta miksi filosofit pyrkivät sanomaan paljoilla sanoilla mahdollisimman vähän, kun rikkaan kirjoittamisen idea olisi sanoa vähillä sanoilla mahdollisimman paljon? Olen myös itse epäonnistunut. En kyennyt käsittelemään Airaksista silkkihansikkain. Nyrkkiraudat oli jälleen kaivettava esiin. Mutta ansaitset kelpo hatunnoston: olet ollut ahkera!

VIITTEET

1. Timo Airaksinen teoksessaan *Minuuden rakentajat* (1999, s. 15).
2. Airaksinen tämän tekstin kirjoittajalle 20.8.2003.
3. Friedrich Nietzshe teoksessaan *Iloinen tiede* (1989 [1882], s. 56, ajatelma 32).
4. Airaksinen 1999, s. 152–160.
5. Timo Airaksinen *Niin & Näin* -lehden jutussaan *Elostelun filosofiaa* (2003, s. 133).
6. Sama. Korostus lisätty.
7. Timo Airaksinen minulle keskustelussa 20.8.2003.
8. Sama.

KIRJALLISUUS

Airaksinen, Timo, *Johdatusta filosofiaan*. Helsinki: Otava, 1994.

---, *Markiisi de Saden filosofia*. Helsinki: Gaudeamus, 1995.

---, *Minuuden rakentajat – Filosofinen kirja ihmisestä*. Helsinki: Otava, 1999.

---, *Moraalifilosofia*. Helsinki: WSOY, 1987.

---, *Onnellisuuden opas*. Helsinki: Johnny Kniga, 2006.

---, *Rakkauden vangit – Filosofisia tunnustuksia*. Helsinki: Otava, 2001.

---, *Tekniikan suuret kertomukset – Filosofinen raportti*. Helsinki: Otava, 2003.

Hankamäki, Jukka, *Minän rakentuminen ihmistieteissä.* Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. 54. Tampere: Tampereen yliopisto, 1994.

---, *Rakkauden välittäjä – Kulttuurikritiikki ja eettisen ihmisen ideaali Simone Weilin filosofiassa.* Helsinki: Like, 1997.

Nietzsche, Friedrich, *Iloinen tiede – "La gaya scienza"*. Suom. Aarno Peromies ja Toivo Lyy, alkut. *Die fröhliche Wissenschaft*, 1886. Helsinki: Otava, 1989.

Hän esitti kritiikkiä

Avoin kirje Jukka Hankamäelle

Tämä on avoin kirje Jukka Hankamäelle. Esa Saarinen totesi taannoin halveksivansa tapaa, jonka mukaisesti jokin mielipidekirjoittaja oli laatinut *City*-lehteen ”avoimen kirjeen Esa Saariselle”. Minulle puolestani on samantekevää, mitä sinä Jukka Hankamäki ajattelet minun näkemyksistäni! Luulisi sinun filosofina ymmärtävän sen verran, että jos esittää kritiikkiä, joutuu ottamaan sitä myös vastaan.

Minä tunnen sinut vuosien varrelta paremmin kuin kukaan muu, joten älköön kukaan tulko sanomaan, että olen muka väärässä!

Ensin he kouluttivat hänet

Olen usein ihmetellyt, miksi sinä läimäyttelet juuri niitä filosofeja, joilla voi olla vielä jotain sanottavaa. Miksi et arvostele filosofian laitosten pikkuprofessoreja, joilla ei ole edes julkisuutta maineesta puhumattakaan? Arvaan vastauksesi: vaikka edelliset eivät ole yhtä pahoja kuin jälkimmäiset, hekin ovat pohjimmiltaan samanlaisia, ja aste vain vaihtelee. Valitsemalla vastustajasi tarpeeksi korkealta ja tähtäämällä ylös kenellekään ei jää epäilystä, ettette pärjäisi toisillenne. Mutta täytyykö sinun kustantaa nautintosi aina muilla, niin kuin nuo apurahaurpot ovat kustantaneet oman hyvinvointinsa sinulla?

Olet jukuripää, joka on tehnyt entiset opettajasi hermosairaiksi ennen aikojaan niin, että he ovat jo harkinneet kääntymistä elontieltä. Omasta mielestäsi olet eläessäsi väärinymmärretty kuin jokin Nietzsche, saati kuolemasi jälkeen, joka kohtaa sinua kenties piankin. Käsityksesi mukaan et ole lainkaan pahantahtoinen. Mielipiteesi on vain yritetty vaientaa ja sinut itsesi asettaa kommunikaatiosaartoon, siinä onnistumatta. Totuus on, että olet *persona non grata*. Miksi siis sovittaa marttyyrinviittaa, miksi himoita pyhimyksen sädekehää, kun sen voi tehdä ainoastaan oman uskottavuuden hinnalla? Tuskin kukaan uhraa ajatustakaan perusteluillesi, joiden mukaan syy on se, että kollegojesi filosofia on – anteeksi ystäväni – niin huonoa. Ja tämän kaiken lausut muka hyväntahtoisesti, tuntematta ammatillista kanssahäpeää.

Sinun mielestäsi on oikein kuolla tärkeiden asioiden puolesta. Silloin ei kuole turhan vuoksi, kuten muut ihmiset. Suosit myös itseironiaa, jota on tosin vaikea tunnistaa. Kollegoistasi sanot, ettei heidän ajattelustaan erotu ironiaa lainkaan, koska sitä ei ole. Ironiaan

kohdistuva ymmärtämättömyys on tietysti ymmärrettävää, koska tieteessä ironiaa ei pidäkään ymmärtää. – Minä en ymmärrä, Jukka, sinun ironiaasi. Ja tämä ei kerro omasta filosofiastani kuin sen, että se on tieteellistä niin kuin pitääkin eikä mitään muuta!

Nyt hän jyrsii heidän puputohvelinsa

Väittelit tohtoriksi Simone Weilin filosofiasta, mutta siihen nähden olet osoittautunut hämmästyttävän pisteliääksi ja kovasanaiseksi. Vai oliko hänkin kaltaisesi tuittupää? Olet yhtä lempeä ja rakastava ystävillesi kuin olet armoton ja kyyninen vihollisiasi kohtaan. Olet puolueellinen mutta kritiikin jakamisessasi tasapuolinen. Filosofian opiskelijat ovat mielestäsi pinnallisia ja naiiveja mutta eivät yhtä peruuttamattomasti kuin heidän opettajansa. Helsinki on sinun käsityksesi mukaan köyhien ja ylpeiden ihmisten suurkaupunki.

Tampereella ollessasi julkaisit Anti-Eskolan, jolloin paikalliset filosofit epäilivät sinun olevan oikeistolainen. Nyt, kun olet Helsingissä, täkäläiset filosofit sanovat, että olet ”se tamperelainen kommunisti”. Etkö voi pysyä paikoillasi, että pääsisimme sanomaan, minkä värinen olet? Yliolkaisuutesi taustalla taitaakin olla sitä niin sanottua *gay prideä*. Pidät filosofiaa henkisenä homoiluna. Väität olevasi maailman onnellisin mies. Ehkä oletkin vain kateellinen.

Pilkkaat naturalisteja ja vannot transsendentalismin varaan, mutta miten tämä sopii lihaksilla pullisteluusi? Ymmärrän: miesten välinen rakkaus on sinulle Taivas ja Paratiisi maan päällä; sen sijaan toiset eivät sitä ymmärrä. Filosofialle olet samaa kuin saksalainen viiksekäs kristinuskolle.

Entä sitten niin sanottu vaatetuksesi? Ulkonäöltäsi muistutat Tom Cruisea, mutta elämäntavoiltasi olet jotain aivan muuta. Käytät pukuja ja solmioita, vaikka muutama vuosi sitten olit vielä pahainen farkkupoika. Silti et ole henkisesti kuin pelkkä koltiainen. Tätä osoittaa sekin, että viihdyt DTM:ssä toisten samanikäisten seurassa. Näytätkin korkeintaan 25-vuotiaalta, ja naiset sanovat, että olet kansainvälisesti hyvännäköinen. Käsipuolessasi sinulla on prinssi, jonka yrität ahmaista suuhusi ja joka yrittää syödä sinut. Voi irstauden ylenmäärää!

Muutamat systeemiteoreettiset filosofit ovat ottaneet sinut niin vakavasti, että he eivät pidä sinua sen ”vakavasti otettavampana” (termi on heidän) kuin Heideggeria tai Sartrea. Siksi on ihmeellistä, että en ole löytänyt kuvaasi mistään aikakaus- tai juorulehdestä. Mitä oikeastaan teet työksesi ja millä tulet toimeen? Yliopiston käytävillä liikkuu sinusta ristiriitaisia huhuja. Oletko laskenut niitä itse liikkeelle hämätäksesi meitä? Professorit uskottelevat sinun tulevan hyvin toimeen puolustellakseen raha-anomustesi hylkäämistä ja omia laimin-

lyöntejään. Vielä minä sanon, että olet häpeäksi sukulaisillesi, jos kukaan kehtaa sinua enää sukulaiseksesi tunnustaa. Voisit vaihtaa nimesi ennen kuin toiset tekevät sen. Aina kun tarkoitat pahaa, varustat kirjeesi vittumaisesti ”ystävällisin terveisin” -toivotuksella.

Entistäkin ystävällisemmin terveisin,

Jukka Hankamäki

Seksin ja vallan visiot

Derek Jarman ja traagisuuden voittaminen

Arvioitu elokuva: *Edward II*. Ohjaus Derek Jarman. Käsikirjoitus Christopher Marlowe. Pääosissa Stewen Waddington, Andrew Tiernan ja Tilda Swinton. Britannia, 1991.

Joskus sattuu, että elokuvateattereiden tarjonnasta erottuu katsottavaksi sellainenkin elokuva kuin Derek Jarmanin *Edward II*. Hollywoodin hallitseman elokuvatuotannon kepeys on johtunut viime aikoina ennen muuta siitä, että käsikirjoitukset laaditaan tähdiksi nousseiden näyttelijöiden ympärille, eikä niin päin, että ohjaajat ja käsikirjoittajat miettisivät, mitä he haluavat sanoa, pukisivat sanoiksi sen ja etsisivät näyttelijöikseen rooleja vastaavat tyypit.

Brittiläinen Derek Jarman kuuluu heihin, jotka ovat yrittäneet ja onnistuneet. Vuonna 1991 valmistunut *Edward II* on elokuva, jossa Jarman on siirtänyt valkokankaalle Englantia vuosina 1307–1327 hallinneen kuninkaan, Edward II:n, tarinan. Käsikirjoitus perustuu Christopher Marlowen vuonna 1592 kirjoittamaan menestysnäytelmään, jonka sovittamisessa elokuvaksi pääsevät ansioihinsa kuvataiteilijana ja lavastajana aloittaneen Jarmanin kyvyt. Epätavanomainen tämä elokuva on, paitsi liukuvan ajoituksensa, ennen muuta sisältönsä vuoksi, jossa Jarman on yhdistänyt vallan, väkivallan ja homoseksuaalisen rakkauden teemat sekä esittänyt ne oman visuaalisen näkemyksensä läpi.

Kyseessä ei ole kuitenkaan ensisijaisesti homoseksuaalisuutta vaan rakastumiseen liittyvää valtaa ja politiikkaa arvioiva elokuva. Marlowen onnistui ujuttaa näytelmänsä teatterien ohjelmistoon poikkeuksellisena vapaamielisyyden aikana, jolloin kansalaiset olivat kiinnostuneita omaisuudesta, rahasta ja kaupankäynnistä vallan perustana iän, sukupuun ja jalouden asemasta. Siksi se ei herättänyt suurempaa huomiota skandaalinkäryisellä aiheellaan, joka käsitteli kuningashuonetta. Varsinaisen draaman ainekset nousevat kuitenkin siitä, mitä tapahtuu, kun Englannin hovia hallitsevat – eivät kuningas ja prinsessa – vaan kaksi toisiinsa rakastunutta miestä.

Tragedian synty

Elokuva alkaa, kun 23-vuotiaana kuninkaaksi kruunattu Edward II kutsuu luokseen isänsä maasta karkottaman Gavestonin. Niin kuin

ajatus merestä herätti ajatuksen merimiehistä, saapui kulissiavioliittoon ajautuneen kuninkaan pelastukseksi köyhä seilori Gaveston. Miehet kiintyivät toisiinsa niin, että valtion asiat jäivät hoitamatta. Rakastunut Edward II antoi rahvassyntyiselle miehelleen kaiken, minkä jokainen haltioitunut aviomies lahjoittaisi puolisolleen. Miesten julkea rakkaus, raivokas kosto karkotukseen myötävaikuttaneelle piispalle ja valtion varojen holtiton käyttö saattoivat aateliset suunniltaan. Samalla kun pojat pesivät kokemiensa nöyryytysten suolan haavoistaan, ylimykset ajautuivat liittoon armeijan komentajan, lordi Mortimerin, sekä kuninkaan hylätyn puolison, Isabellan, kanssa. Isabellasta tulikin nopeasti Mortimerin jalkavaimo, jonka irtautuminen kulissiavioliitosta esitetään eräänlaisena huoraamisena tai petoksena, kun taas miesten osaksi tullut toistensa löytäminen tulkitaan rehellisyyden ja luottamuksen osoitukseksi. Vastakkain asettuivat toisaalta aateliset, joita motivoi valta, ja toisaalta vallan rikkomisesta huumaantuneet miehet, joita motivoi vain rakkaus.

Vihan hedelmät eivät kuitenkaan kasvaneet miesten lemmiskelystä tai julkisesta irstailusta. Orastavana myrkkynä ei ollut myöskään Edwardin epätoivoinen kyvyttömyys virallisen puolisonsa vuoteessa. Sen sijaan vihan voima oli aatelisten kateus: ihminen, joka rakastaa, ei saa hallita maata! Kuninkaan avoimet rakkaudenosoitukset rakastetulleen tulkittiin välinpitämättömyyden ja epäsuopeuden osoituksiksi hänen mielistelijöilleen. Ylimykset aavistivatkin pian, että tämäntapainen mies ei olisi johdateltavissa eikä asetettavissa valtapolitiikan kytköksiin. Edward II:n tavoin jokainen rakastunut ihminen ilmaisee rakkaudellaan riippumattomuutta ulkopuolisista ihmisistä. Jos tuo rakkaus on kiellettyä, sitä suurempia ovat tietenkin myös riippumattomuus ja vapaus. Juonessa asettuivat vastakkain seksuaalisuus ja valta samaan tapaan kuin niiden elokuvallisessa esittämisessä nivoutuivat yhteen politiikka ja taide.

Vihan hedelmät poimitaan

Osapuolten kärsimyksen syy oli pohjimmiltaan järjetön. Sisäisissä tunteissa eksyileminen tuotti tuskia kaikille. Edward samoin kuin Isabella, alkoivat inhota itseään siksi, että he pettivät toisiaan, ja toisiaan he inhosivat siksi, että toinen uskoi. Vallitseva seksuaalinormisto piti kuitenkin pintansa kaikesta epäadekvaattiudesta huolimatta, tarjosihan se pahansisuisille kilpailijoille syyn syöstä hovia halventavan Edward II:n vallasta.

Vimmaiset ja yltiöpäiset aateliset keräsivät Isabellaa itselleen havittelevan Mortimerin johdolla listan, jolla he taivuttelivat kuningasta luopumaan kruunustaan ja ajamaan ”kirottu Gaveston” maasta. Epäonnistuttuaan tässä he alkoivat suunnitella Gavestonin murhaa.

Selvemmin asiaa tuskin voisi ilmaista: hulluus on normeja luovan massan päässä. Kun kuningas oli heille liian vahva, he etsivät kohteekseen viattoman Gavestonin, josta he tekivät järjettömyytensä uhrin.

Gaveston riistettiin rakastetultaan ja surmattiin hämärästi yöllä. Jäljelle jäi vain Edward II:n suru, joka ei löytänyt lohduttajaa, sillä kuningas jäi veljeään lukuun ottamatta yksin. Aateliset laittoivatkin toimeen irstaat juhlat ja suostuttelivat murheen murtaman kuninkaan jättämään kruununsa. Vallasta päihtynyt Mortimer halusi vaivoistaan palkan ja surmasi myös kuninkaan veljen, jottei vallanperimys pääsisi pilaamaan paheellisen Mortimerin etenemistä vallan tiellä. Nyt he olivat kahden, Mortimer ja Isabella, ja vaivoina heillä olivat vain murskattu Edward II sekä tämän Isabellalle siittämä poika. Kuningas teljettiin vankilaan, jossa päivin ja öin jatkuva rummutus piti häntä valveilla niin, että häneltä lopulta sumeni järki.

Kohtalon voittaminen ja Aristoteelinen *mythos* havaintojen virtana

Entä mitä filosofista merkitystä Jarmanin kuvaamilla tapahtumilla voi olla? Homoseksuaalisuus on usein ymmärretty kohtalomaiseksi ominaisuudeksi ihmisessä, ja sen on usein katsottu johtavan myös tragediaan. Tätä ajattelutapaa tukee sekin, että myös Jarmanin laji oli tragedia. Hänen tapansa esittää muut ihmiset ja itsensä ikään kuin vahvisti homoseksuaalisuuden traagista käsittämistä. Mutta historiallisesti ajatellen koko länsimaisen dramaturgian perinne on ollut tragedian vallassa. Se juontanee juurensa Aristoteleen vaikutuksesta ja siitä, että hän kirjoitti *Runousoppinsa* silmälläpitäen lähes yksinomaan tragediaa. Komediasta onkin teorioitu lähinnä Umberto Econ *Ruusun nimen* tapaisten esitysten pohjalta, jossa komediaa käsittelevän Aristoteleen käsikirjoituksen ajateltiin löytyneen.

Tragedia ja komedia poikkeavat toisistaan tunnetusti siinä, että tragediassa tapahtumat ajautuvat kohtalokkaalla tavalla konfliktiin, johon ei ole ratkaisua, ja kerronta perustuu väistämättömyydellä etenevien tapahtumien kuvaamiseen. Komedioiden lähtökohtana puolestaan on ristiriita, ja juoni rakentuu konfliktista pois johdattamisen ympärille. Ensin mainittuun sisältyy determinismi, toiseen ei, ja siksi tragedian ja komedian kirjoittajien maailmankatsomusten on oltava erilaiset ollakseen uskottavia. Asia liittyy paitsi kysymykseen sattumasta, myös aristoteelisiin mahdollisen ja välttämättömän käsitteisiin ja sitä kautta kysymyksiin ihmisen vapaudesta. Aristoteleshan ajatteli todennäköisyyden olevan kasautuvaa siten, että jokainen aito mahdollisuus toteutuu äärettömässä ajassa välttämättä. Mahdollisuuden toteutumatta jääminen lähinnä osoittaa, ettei kyseessä ole aito mahdollisuus. Sen sijaan nykyään katsotaan, että jokaisena ajan hetkenä

vallitsee tietty todennäköisyys, jonka mukaisesti mahdollisuus on voimassa, eikä mahdollisuuden olemassaololle ole merkitystä sillä, mitä lopulta tapahtuu. Tällöin mahdollisuuden toteutuminen ei ole myöskään kumulatiivista.

Aristoteleen tapa kytkeä mahdollisuudet niiden toteutumiseen ilmentyy tavallaan myös hänen *Runousopissaan* eli hänen käsityksissään kohtalosta ja juonesta. Koska Aristoteleen näkemykset nojasivat deterministiseen ihmiskuvaan, oli luonnollista, että hän keskittyi draaman teoriassaan nimenomaan tragediaan. Ehkä juuri siksi koko akateeminen ja kirjallinen perinteemme onkin ollut niin fataalia: iloa, naurua ja hilpeyttä kaihtavaa – onpa tuo nauru ollut sitten hillityn sivistynyttä tai vulgaaria hohotusta. Ehkä juuri samasta syytä homoseksuaalinen vähemmistöliike on tehnyt rituaalisen taikatempun ja nimennyt homona olemiseen liittyvän kohtalonsa *gayksi*. Tieteellisesti sanottuna se on identifioitunut omiin uhkakuviinsa ja käynyt omia pelkojaan kohti välttääkseen tragedioiden toteutumisen.

Sen sijaan Jarmanin ohjaamassa draamassa homoseksuaalisuus nähdään kipupisteenä, josta ihmisen elämän katsotaan seuraavan välttämättömyydellä. *Edward II* on malliesimerkki tragedisesta juonen rakentelusta ja esittämisestä. Siinä esittäytyvät kaikki Aristoteleen *Runousopin* kuudennessa luvussa mainitsemat draaman osatekijät klassisella tavalla: *mythos* (juoni), *ēthē* (luonteet), *leksis* (kielenkäyttö), *dianoia* (ajatus), *opsis* (näyttämöllepano) ja *melopoiia* (laulurunous). Omasta mielestäni Jarmanin ei olisi tarvinnut jäädä homoseksuaalisuuden tulkinnoissaan traagisen ajattelun vangiksi. Hänen elokuvassaan ei ole kyse nietzscheläisestä ”kulttuurimme traagisuuden” tulkitsemisesta, joka voisi nousta myös oman kohtalonsa yläpuolelle, vaan pikemminkin klassiselle venäläiselle kirjallisuudelle ominaisesta traagisuudesta tai yksilön omaan elämään liittyvän traagisuuden kuvaamisesta.

Kenties Aristoteleen käsitystä tragediasta on tulkittu liian suoraviivaisesti kääntämällä klassinen *mythos* yksinomaan ”juoneksi” ja katsomalla, että elämän deterministinen juoni rakentuu suoraan *mythoksesta*. *Mythoshan* ei oikeastaan tarkoittanut etukäteen olemassa olevaksi käsitettyä tai todellisuudessa itsessään vallitsevaa juonta eikä toisaalta myöskään kirjailijan rakentamaa juonta. Sitä vastaisikin käsite ”juonittelu”. Sen sijaan aristoteelinen *mythos* liittyi havaitsemiseen ja mystiikkaan, joka puolestaan on sukua sanalle *myien*, ”silmät kiinni”. Ajatus ilmaisee sen, että sulkiessamme silmämme käännymme katsomaan sisäänpäin ja tutkimme asioita ikään kuin sisäisellä silmällä. *Mythoksen* ymmärtäminen ja löytäminen todellisuudesta edellyttävät havaintojen tekemistä, ja siksi ilmiöiden fenomenologinen havainnoiminen on tärkeässä osassa myös dramaturgisessa kirjoittamisessa.

Jarmanin olisi ollut helppo siirtää tämä metodinen ajatus elo-

kuvaansa, sillä näköaistiin perustuva esittäminen liittyy elokuvataiteen keskiöön; onhan kyse visuaalisesta taiteesta. Tämä olisi jättänyt tilaa myös ”nähdä toisin”, sillä näkeminen sallii erilaisia näkemyksiä, kun taas musiikin alueella kyse on paljon abstraktimmasta teoksesta, ja musiikin katsotaan vaikuttavan aisteihin ja intellektiin paljon suoremmin: pelkkänä sävelten suhteista koostuvana järjestelmänä, jota merkkikielensä, ideaalisuutensa ja pelkkiä suhteita ilmaisevan ominaisuutensa vuoksi on usein verrattu myös matematiikkaan.

Mythoksen ymmärtäminen välittömien havaintojen virraksi olisi voinut johdattaa Jarmania näkemään myös kohtalon, juonen ja tragedian luonteen toisin. Klassinen kreikkalainen ajatushan on se, että mikäli ihminen ei pysty etääntymään itsestään, hän voi jäädä kohtalonsa vangiksi, mutta jos hän kykenee oivaltamaan oman elämänkulkunsa luonteen, hän vapautuu kohtalosta ja traagisuudesta tulkitsemalla asemansa uudestaan.

Nykyajan filosofiassa *mythoksen* käsite on usein korvattu englanninkielisellä sanalla ”*flow*”, josta on tullut eräänlainen filosofinen muotitermi. Sillä viitataan sujuvuuteen, pakottomuuteen ja ”vapaaseen virtaamiseen”, joka jokaisen ihmisen tulisi löytää elämästään.

Jarmanin elokuvan valossa voisi ajatella, että filosofisen *flown* löytäminen ei ole pelkkää yksilöllisen elämänkohtalon löytymistä, siihen sopeutumista tai voittamista, vaan sen tulisi olla myös homoseksuaalien yhteiskunnallista hyväksymistä. Koska sitä puolestaan ei ole voitu toteuttaa pelkillä yksilötason ratkaisuilla, on tämänkin elokuvan täytynyt olla poliittinen. Niinpä kohtalon vastustamiseen liittynyt *hybris* ja siitä seuraava *nemesis* eivät ole seuranneet homojen pyrkimyksistä elää omana itsenään, kuten perinteisesti on ajateltu, vaan pahinta mahdollista *hybristä* on ollut yhteiskunnan halu *kieltää* homojen luonnollinen olemassaolo. Esimerkiksi homoseksuaalisen vapautusliikkeen *mythos* – sen todellinen elämänjuoni – on ollut koko ajan olemassa, vaikka yhteiskunta onkin pyrkinyt juonittelemaan homoja vastaan. Asian voi sanoa myös niin, että filosofisen *mythoksen* ja sitä vastaavan *flown* löytyminen on ollut homoseksuaalisen vähemmistön tunnustamista.

Tässä mielessä Jarmanin elokuvaa tarvitaan. Se täyttää aristoteelisen *mythoksen* ihanteen saattaessaan ihmiset näkemään ja havaitsemaan todellisuuden paremmin. Elokuvan käytännöllisten ratkaisujen, kuten soljuvan ajankäytön ja leikkauksen kautta Jarmanin voi sanoa onnistuneen havainnoimaan todellisuutta terävästi sekä siirtämään todellisuudessa vallinneen *flown* ja draamavirran myös filmille.

Ihmisen liha vastusten välissä

Mutta palatkaamme teorioimisen syövereistä takaisin juoneen. Rakkauden ja juonittelun sekä aidon ja vilpillisen kanssakäymisen liitto on tragedian aineksena niin klassinen ja vahva, että en malta olla siteeraamatta Edward II:n hengenheimolaista, roomalaista runoilijaa, Catullusta. Kuunnellaanpa kuinka vihamiehistään laulaa Catullus, tuo satiirin ja ironian mestari, joka oli vähällä kokea vastustajiensa toimesta lähes saman kohtalon kuin Edward II. Näin lohduttomasti hän toteaa eräässä värssyssään, jossa hän pilkkaa häntä sortaneita virkamiehiä ja poliitikkoja:

On virkaistuimella konna Nonius
ja väärin vannoo konsulina Vatinus
Miks kuolemaasi viivytät Catullus?

Olemassaolon mieltä kysyvä totuuden hetki on ollut myös Shakespearen draaman lähtökohtana. Edward II:n kuolemaa eivät puolestaan ehtineet viivyttää hän itse eivätkä hänen kiduttajansa, jotka piispan sinetöimällä määräyksellä ajoivat hänestä ulos paholaista. Tehtävässä epäonnistuttuaan he päättivät panna peliin omat pukinsorkkansa ja tekivät Edwardista lopun työntämällä hehkuvan hiilihangon hänen peräsuoleensa. Kaiken tämän kauheuden tapahtuessa valtaan olivat nousseet häikäilemätön Mortimer ja hänen huorapuolisonsa, jotka rietastelivat tyhjäksi jääneellä valtaistuimella.

Jarmanin kuvaus tuskin sisältää sen syvempää yhteiskuntakritiikkiä, ainakaan, mitä tulee monarkian ja demokratian toimivuuteen. Mutta sitäkin selvempi on hänen ajallinen viittauksensa nykypäivään, jonka hän marssittaa katsojan eteen 1980-luvulta tunnettuina homomellakoina sekä niitä hillitsemään pyrkivinä poliiseina. Pier Paolo Pasolinin tavoin hän näytti siis uskovan homojen ikuiseen ulkopuolisuuteen. Hänen anarkisminsa oli samaa kuin Kristuksen kansalaistottelemattomuus Pasolinin elokuvassa *Matteuksen evankelium*i, jossa Vapahtaja iskee seurakseen komeita ja ihanteellisia miehiä. Myös Pasolinin elokuvissa filosofinen ajankäyttö ja tapahtumien musikaalinen virtaaminen on ihailtavaa. Tämä pätee jopa hänen elokuvasovitukseensa *Salo – Sodoman 120 päivää*, joka perustuu Markiisi de Saden käsikirjoitukseen ja jonka Pasolini omisti fasistien murhaamalle veljelleen. Sen enempää Jarmanin kuin Pasolininkaan elokuvissa homojen oma kansallishenkisyys ja oman valtion kaipuu eivät olleet pohjimmiltaan nationalismia, vaan ne olivat suunnatut enemmistöjen harjoittamaa vallankäyttöä ja massakulttuuria vastaan. Vähemmistö-

jen nationalismi ei olekaan koskaan ollut toisia ihmisiä sortavaa vaan lähinnä itseään oikeuttavaa, toisin kuin enemmistönationalismi.

Myös Jarmanin omaa elämää leimasi tietty ulkopuolisuus ja syrjityksi joutuminen, ja hänen maallinen vaelluksensa päättyi traagisesti aidsiin. Tämä herättää luonnollisesti epäilyn, onko sattumaa ja valinnan mahdollisuutta olemassa, vai onko elämä pelkkää kohtalon ja ”valmiiksi käsitetyn” juonen ivaa. Nykyaikanakin homoseksuaalin kohtaloksi on merkittävän usein tullut murhatuksi päätyminen, aivan kuten Pasolinin, Gianni Versacen tai hollantilaisen poliitikon ja sosiologian professorin Pim Fortuynin tapauksessa. Pasolinin ja Versacen surmateoissa kohtasivat uralleen omistautunut homomies, joka yhteiskunnan sorron takia oli kieltänyt seksuaalisuutensa nuoruudessaan ja alkanut myöhemmin käyttää rattopoikia – ja toisaalta seksuaalisesti avoin tai syrjitty nuori, joka yhteiskunnan diskriminaation takia oli päätynyt myymään itseään kadulle. Hekään eivät siis olleet ”varsinaisia syyllisiä” vaan yhteiskunnallisesti kirjoitetun kohtalonsa tiedostamattomia uhreja. Todellinen syyllinen saattoikin olla heteroseksuaalinen valtakulttuuri, joka on meidän päiviimme asti pakottanut ihmiset jakamaan elämänsä kahtia ja joka edelleen ajaa avoimesti elävät homoseksuaalit marginaaliin.

Klassista ja anarkiaa

Jarman onnistui yhdistämään elokuvissaan fiktiota ja dokumenttia sekä mustavalkoista ja väriä. Hän leikkasi musiikin ja tehosteet kuvamateriaalin rinnalle tavalla, joka antoi elokuvalle klassisen kauneuden. Uskon, että Jarmanin nerous oli juuri hänen tavassaan yhdistellä elokuvassaan yllättävältäkin tuntuvia lainauksia, vihjeitä ja juonenkäänteitä, joiden merkitys ei ole ilmeinen ja suora vaan rakentui hänen oman elämänsä kokonaisuudessa paljastuen mitä monimutkaisimmissa vaikutusyhteyksissä.

Erikoismaininnan Jarmanin ideoiden toteuttamisesta ansaitsevat näyttelijät, joiden suoritukset on rakennettu odotuksen ja täyttymyksen dramaturgiaa hyödyntävän jännitteen varaan. Tässä mielessä Jarmanin *cinema on stage* muodostaa elokuvanteolle haasteen, kun sisäisten tunteiden etsimistä ei ole voitu korvata saksilla. Varsinkin Isabellaa esittävän Tilda Swintonin pidättyvän intohimoinen tulkinta vaikuttaa vangitsevuudellaan. Elokuvan puitteista voi panna merkille sen, että Jarman on käyttänyt huomattavan paljon elävää tulta, joka luo elokuvaan tiiviin ja lämpimän sävyn sekä kohtauksesta toiseen viipyvän tunnun: noitarovioiden ritinä sekoittuu tällöin elokuvaprojektorin rätinään...

Jarmanin ohjaamat näyttelijät ääntävät englantia mallikkaasti. Poissa ovat rehevä pubien englanti ja 1800-luvun kaakattava englanti,

joka tuo mieleen keskiaikaisten käyrätorvikonserttojen honotuksen ja jonka puuttuminen on siis varsin tervetullutta. Tilalla on huolellisesti artikuloitu Shakespearen ajan englanti. Kun se yhdistyy keski- ja uuden ajan englantiin, johon latinan sanasto ja muoto välittyivät suhteellisen puhtaina, saadaan tulos, joka on tehnyt tuon ajan näytelmähenkilöistä kuolemattomia. Juuri Christopher Marlowe tunnetaan siitä, että hän vakiinnutti klassisen silosäkeen englannin kielen runomittaan. Historiallisesti hänet tunnetaan myös Shakespearen draamojen mahdollisena haamukirjoittajana, johon tehtävään on tosin tarjottu useita muitakin henkilöitä. Jarmanin tapa yhdistää elokuvaa, kirjallisuutta ja teatteria johdattaa etsimään hänelle itselleen paikkaa maanmiehensä Peter Greenawayn rinnalta elokuva-alan kokeilijana.

Kauneuden ja rakkauden visionääri

Derek Jarmanin *Edward II* valottaa elokuvan nykytilasta sen, että taiteen taustalla on aina oltava joko jokin yleinen *arvo* tai tekijän subjektiivinen *arvoarvostelma*. Tässä mielessä Jarmanin tuotanto ei tue kovin hyvin sitä postmodernistista ajatusta, että ajassamme liikkuvat virtaukset ikään kuin vain leijailisivat päidemme yläpuolella ja etsisivät ilmaisuaan – saati että ne pyrkisivät sopeutumaan vastaanottajan odotuksiin ja myötäilemään niitä. Juuri sen tyyppinen ajattelu olisi mielestäni omiaan estämään ainutlaatuisten kokemusten ja persoonallisen näkemyksen välittymisen.

Jarman järkyttää katsojaa ennen muuta siksi, että hän jättää viestinsä läpinäkyvän yksisuuntaisiksi ja samalla provosoiviksi. Sen sijaan suuri osa nykyisestä taiteenteoriasta on pyrkinyt palauttamaan myös luovan toiminnan motiivit pelkäksi puntaroinniksi eri tulkintojen välillä. Tämän mukaan teos erottuu taideobjektiksi, kun sen sallimien tulkintojen määrä on ”oikea”. Tosiasiassa kyseinen ajattelutapa johtaa laadulliseen, eli makuun ja arvostelukykyyn, liittyvään pohdintaan: mikä olisi tulkintojen oikea määrä? Juuri tuon ”oikean”, ”kauniin”, ”arvostelukyvyn” ja ”maun” sisältöjen kyseenalaistamattomuudesta johtunee sitten sekin, miksi oma pitkästynyt aikamme suosii vastavaikutuksenaan jälleen vahvaa ja tietoista tekijää.

Vaikka Jarmanin oma resepti on yksinkertainen, se toimii yhä. Samasta syystä monet kirjailijat ja elokuvantekijät vaativat itseltään sitoutumista ja katsovat jopa välttämättömäksi yhdistyä johonkin erityisryhmään tai vähemmistöön. Tästä kertovat yhtä hyvin ”Rakkautta ja anarkiaa” -festivaalin suosio kuin laajasti kansoitetut *gay*-elokuvien tapahtumatkin. Jarmanin viitoittamalla tiellä liikkuu siis monta samanmielistä kulkijaa.

Jarmanin jyrkkyydestä huolimatta hänen viestinsä on sovitteleva, toiseutta ja ihmisten tasavertaisuutta korostava. Rakkauden herättää

aina toinen ihminen, Sinä, jonka vuoksi omaisuus, valta ja yhteiskunnallinen asema menettävät merkityksensä. Rakastunut on kuka tahansa ihminen, joka voi kokea pääpiirteissään samat elämykset.

Vaikka jokainen ihminen etsiikin rakastumisesta tavallisuutta ja arkea, sen tuloksena on aina *merkityssuhde*, joka *ei ole* tavallinen, pelokas ja irrallinen. *Edward II:n* valtaväestö luultavasti vihasi homoja sen vuoksi, mitä he olivat. Homopiireissä tunnetaan lause "on vain kahdenlaisia heteroita, niitä, jotka vihaavat meitä avoimesti, ja niitä, jotka vihaavat meitä salassa", ja myös André Gide totesi aikoinaan, että "parempi olla vihattu sen vuoksi, mitä olemme, kuin olla rakastettu sen vuoksi, mitä emme ole". Alleviivaamatta voi sanoa, ettei rakkaus ole Jarmanin mukaan mitään sen ihmeellisempää kuin kykyä hyväksyä toinen ihminen sellaisena, kuin toinen on. Siten se ei poikkea paljonkaan ystävyydestä, viriilistä *fellow-feelingistä* tai Platonin *philoksesta*.

Loppua lähestyessään Jarmanin elokuva ei jätä myöskään katsojaa pulaan. Filmikelan viimeisillä metreillä avautuu toivon näköala. Tulevaisuudenlupauksen tarjoaa se, että vallasta käydyn kamppailun voittaneen Mortimerin ja hänen puolisonsa yhteinen lapsi leikkii elokuvan loppukohtauksessa tyypillisillä homoleluilla ja suo siten katsojalle lupauksen tulevasta.

Poltinraudan hehkuva jälkikuva

Tule kuolema – ja sulje silmäni
ja jos jään elämään
salli minun unohtaa itseni.

Jarman katkaisee elokuvansa tähän Edward II:n repliikkiin, jonka hän lausui vankityrmässä kuolemaansa odottaen. Lause viittaa epätodennäköiseen huhuun, jonka mukaan kuninkaan onnistui paeta murhaajiensa kynsistä ja asettua pohjoisitalialaiseen luostariin, jossa hän omistautui kirjallisuudelle ja mystiikalle. Mutta lause saa myös symbolisen merkityksen ohjaajan toiseksi viimeisenä elokuvana ja testamenttina. Derek Jarman kuoli 1994 helmikuun 20. päivänä 52 vuoden iässä.

Jarmanin kokeilevaa rohkeutta selittänee hänen oivalluksensa, ettei hänellä ollut alun perin paljoa menetettävää. Jarman eli riittävän kauan kokeakseen omassa elämässään lähes kaikki murhenäytelmät. Epäonnistuneen rakkausseikkailun päätteeksi hänessä todettiin hiv-infektio vuonna 1986. Sitäkin merkittävämpää ohjaajalle oli, että hänen elokuvansa joutuivat voimakkaan ja ymmärtämättömän arvostelun kohteiksi 1980-luvun Britannian kiristyneessä ilmapiirissä, minkä tuloksena ohjaaja suunnitteli muuttoa Yhdysvaltoihin. Jarman joutui

kotimaassaan jatkuvien sortotoimenpiteiden kohteeksi. Hänen apurahansa evättiin, ansionsa kiistettiin ja toimintaedellytyksensä tuhottiin. Elokuvat myivät kuitenkin kohtalaisesti, ja *Edward II:n* antaman menestyksen turvin hänen onnistui koota voimansa yhden täysimittaisen elokuvan, *Wittgensteinin,* ohjaustyötä varten. Vaikka molempien elokuvien läpi kuultaa eräänlainen irtautuminen, ne eivät painu valittelun eivätkä surkeilun alhoon. Molempien elokuvien lopussa avautuu toivon näköala. Jarmanin elämäntyön jatkuvasti muistaen otankin oikeudekseni panna tähän loppuun itsensä Vergiliuksen sanat (*Aeneis*, luku 4, 625–629, suom. Päivö Oksala):

> *Vielä mun tuhkani synnyttää rajun kostajaurhon*
> *liekein, miekoin surmaamaan suvun dardanolaisten*
> *nyt sekä vastedeskin, kun vain ois voimia kyllin.*
> *Rannat rantoja päin, merten tyrskyt iskevät ristiin,*
> *lyö ase toistaan, syö viha sammumaton sukukuntaa.*

Ja mitä näenkään? Näen taivaan selkenevän. Sieltä he katsovat pilvien päältä maan piiriin: Jarmanin, Vergiliuksen ja Edward II:n hahmot, olemuksessaan aimo annos stoalaista ankaruutta, hymyssään häivähdys epikurolaista pilkallisuutta!

Wovon das Man nicht sprechen kann?

Wittgensteinin elämä filminä

Arvioitu elokuva: *Wittgenstein*. Ohjaus Derek Jarman. Käsikirjoitus Terry Eagleton. Pääosissa Karl Johnson, Michael Gough ja John Quentin. Britannia, 1992.

Ludwig Wittgenstein tunnetaan vuosisatansa merkittävimpänä filosofina ja samalla eräänä maailmanhistorian suurimmista kaappihomoista. Kumpikaan seikka ei liene ihme. Mitä selvemmin on haluttu peittää Wittgensteinin homoseksuaalisuus, sitä hartaammalla perusteellisuudella on tullut raivatuksi hänen elämänsä ”siveellinen” puoli: analyyttis-käsitteellinen kielifilosofia. Mutta kuinkahan moni analyyttisen filosofian nykyperillinen haluaisi säädellä filosofiansa perusteet uudestaan huomatessaan, kuinka sarkastiseen valoon eräs hänen kuuluisimmista lauseistaan joutuu, kun se nähdään hänen kaksijakoisen elämänsä valossa: ”Mistä ei voi puhua, on vaiettava.”

Tämä toteamus perustuu Wittgensteinin raivaamiin kehäpäätelmiin ja paradokseihin, kielen solmuihin, jotka määrittävät kielen ja maailman rajat. Tuskin kukaan kiistää Wittgensteinin numeroitujen ”huomautusten” merkitystä logiikalle, mutta Wittgensteinin elämän yhteydessä nähtyinä ne muistuttavat pikemminkin siitä, miten neuroottista, ahdistunutta ja rajoittunutta tämän juhlitun filosofin ajattelu oli. Joka tapauksessa vaitiolo Wittgensteinin elämän toisesta puolesta on saanut katkon Derek Jarmanin uusimmassa elokuvassa *Wittgenstein* (1992), joka jatkaa saman ohjaajan vuonna 1991 valmistuneen *Edward II:n* linjaa.

Molempien elokuvien taustana ovat todelliset tapahtumat. Sekä teatterin että elokuvan keinoja hyödyntäen Jarman on laatinut oman tutkielmansa Wittgensteinin elämän tosiasioista ja hallusinaatioista. Elokuva on historiallinen ja kronologinen, vaikka ajat ja paikat välillä sekoittuvat. Elokuvassa näyttäytyvät lapsi-Wittgenstein, kullalla koristeltu nuori nero, ja filosofian pilaama aikuis-Wittgenstein, jonka mieli vaihtelee tuskan ja tyvenen välillä. Kertojana toimiva nuori Wittgenstein on tarinan naivistinen minä, joka ilmestyy kuvaan Wittgensteinin elämän eri vaiheissa. Yleisölle puhuva lapsi-Wittgenstein on sulkeutuneen aikuisen vastakohta, ja lapseen liittyvä minimalismi tuo esille nerouteen liittyvän viattomuuden.

Nuori Wittgenstein kertoo perheensä tarinan: lapsuus Wienissä, rikkaus, porvarillisuus ja sisarusten tuho, johon liittyvä suisidaalisuus näkyi myös Ludwig Wittgensteinin omassa elämässä. Kaiken aikaa

Wittgenstein kielsi tarmokkaasti itsensä. Sotarintamalle hän janosi rikkoakseen ahdistelevien sukulaisten odotukset, opettajaksi hän meni epätoivoaan parantelemaan, ja perintönsä hän lahjoitti pois. Miksi wieniläinen ajattelu tuottaa aina jotain näin kompleksista? Jälkiviisaasti voi kysyä, miksi Wittgenstein, joka halusi olla erilainen ja vapaa, ei ollutkaan sitä, vaan teki valintojaan myös omaksi vahingokseen.

Analyysin alkujuuret

On vaikea sanoa, millainen suhde Jarmanin Wittgensteinin ja oikean Wittgensteinin välillä lopulta on. Toisaalta se olisi tarpeetonta. Jarmanin teho on tavassa, jolla hän maallistaa myytin ihmiseksi. Wittgensteinin elämän monia käänteitä tuskin voidaan ymmärtää ottamatta huomioon Wittgensteinin homoseksuaalisuutta, jota hän ei milloinkaan kyennyt hyväksymään. Niistä yksi oli vetäytyminen akateemisesta elämästä *Tractatuksen* jälkeen, ja toinen oli hänen myöhempi ideaansa muuttaa Neuvostoliittoon. Ne johtivat hänet lähes käsittämättömään itsesyrjintään. Kysyä voidaan, miksei Sokrates muuttanut Wittgensteinin tavoin Norjan vuorille poikia pakoon vaan jatkoi hengailuaan Ateenassa. Selitys löytyy tietysti kulttuurien eroista, ja onpa Luojan kiitos *gay*-toleranssissa tapahtunut joitakin muutoksia Ludwigin päivien jälkeen!

Elokuvan draamallisinta antia ovat Wittgensteinin kohtaamiset oppilaidensa kanssa. Se, mikä on lapsen viattomuutta, on aikuisen miehen pateettisuutta. Kun filosofiseen innostukseen ja varmuuteen omasta näkemyksestä liitetään raivo ja epätoivo omien oppilaiden edessä, saadaan tulos, jota on lähes sietämätöntä katsoa. Näyttelijät onnistuivat siis suorituksessaan hyvin. Ehkä Jarman on käsikirjoittajana toimineen Terry Eagletonin kanssa tarkoittanut tämän tällaiseksi. Elokuva herättää tunteita, jotka vaihtelevat säälin ja inhon välillä. Hetken uskoin, että edessäni oli oikea Wittgenstein. Juuri tuollainen hän on varmaan ollut.

Samalla elokuva paljastaa jotain olennaista Cambridgessa vallinneesta filosofiakäsityksestä. Oppilaita oli vain harvoja. Vaikka katsojille selviää, että filosofia on ollut lähinnä seuraleikin kaltainen huvi, ei oppilaiden vähyys selity vain filosofian pitkästyttävyydellä. Paremminkin filosofian elitistisyys selittyy epäadekvaattiudella, jonka mukaisesti puritaaninen yliopistoyhteisö panssaroi filosofiakäsityksen vain sellaisiin kysymyksiin, joissa skeptisyys, loogisuuden vaatimus ja fysikalistinen maailmankuva oli paisutettu lähes järjettömiin mittoihin. Samasta syystä filosofia ei ollut tuolloin mikään erityisen arvostettu tieteenala, vaan se miellettiin pikemminkin eräänlaiseksi farmijoukkueeksi, jonne kelpasivat akateemisen yhteisön tarkkailuluokkalaiset.

Toisaalta Eagletonin ivallinen kynä takaa sen, ettei käsikirjoituksesta puutu huumoria. Ehkä koko kuvaus pitäisi katsoa nauraen. Joskus tuntuu, että Wittgensteinin filosofia oli aina mauttomuuteen asti kykyä eristää maailmasta houkutus ja ekstaasi. Lähes hermoromahduksen partaalle Wittgensteinin ärsyttivät irrationaaliset naiset, jotka ovat elokuvan suhteellisuudentajuisin aines. Uskon, että juuri naisten osuus herättää kysymyksen, kuinka myös eräiden miesfilosofien meneminen naisten selän taakse nykyisin selittyy vain pyrkimyksellä välttää höperöityneen ja rationalismiinsa kuristuneen huruukkofilosofian lukkiutuneet kiistat.

Seksuaalisuus ja filosofia

Wittgensteinin rakastaja Johnny on mestarinsa varjo, esteettinen nautiskelija, joka pitää valaistuneen opettajansa jalat maassa. Ehkä Jarmanin tarkoitus on ollut esittää, että kiintymyksen luonne oli ensisijaisesti seksuaalinen. Toisaalta Wittgenstein tunnustaa elokuvassa rakastelleensa peräti kolme kertaa. Ottaen huomioon, ettei neitsyys lähde kerrasta, olisi hänelle suonut enemmän. Surkuhupaisaa Wittgensteinin elämässä on Jarmanin dokumentoima tosiasia, että "aina, kun hän oli kirjoittanut filosofiaa, hän ei ollut saanut kyrpää, ja kun hän oli saanut kyrpää, hän ei ollut kirjoittanut puoleen vuoteen mitään."

Siinä, missä *Edward II:ssa* kyseenalaistuivat seksuaalisuus ja valta, kyseenalaistuvat Jarmanin *Wittgensteinissa* seksuaalisuus ja filosofia. Jos filosofia on seksiä, millaista seksiä se on? Ja jos seksi on filosofiaa, millaista filosofiaa saadaan? Rakkauden filosofiaa? Runkkauksen filosofiaa? Temaattisesti elokuva esittää kysymyksen, missä määrin filosofia on toisiaan rakastavien miesten koulu, jossa yhteisymmärrys on halki vuosisatojen rakentunut yhtäläisen kokemusmaailman kautta opittuihin merkityksiin. Tässä mielessä Jarmanin esitys Wittgensteinin siirtymisestä kokemuksen kieltävään kielten ja mielten filosofiaan on modernisoituneen filosofian purevaa ivaa.

Wittgensteinin siirtyminen kielipeliteorioihin näkyy siis filosofian dekadenssina. Kokemuksen asema häipyi kokonaan ja jäljelle jäi pelkkä kieli. Aivan riippumatta tämän järkeilyn perusteluista se osoittaa ainakin, miten kokemuksesta vieraantunutta Wittgensteinin myöhäisfilosofia oli ja kuinka Wittgensteinia ei voi (eikä nähdäkseni pitäisi) yrittää ymmärtää huomaamatta sitä, miten irrallaan hänen oma elämänsä oli kaikesta, myös seksuaalisesta, kokemuksesta.

Maan ja jään välille

Jarmanin elokuvaa ei voi varsinaisesti arvostella mistään. Se on oma tulkintansa, jonka ”tekijän intentioita” ei tarvitse järkeillä uudelleen, riittää kun katsoo. Ja jos teatterimaisesta näyttämöllepanosta, kerronnan lait rikkovasta *cinema on stagesta*, ei elokuvassa pidä, olkoon katsomatta, sietäköön tai katsokoon jotain muuta. Wittgensteinia uransa huipulla esittävän Karl Johnsonin roolityö on brittiläisen varmaa, keskittynyttä ja tarkkaa ja korvaa lavastamisen niukkuuden, joka *Wittgensteinissa* on viety vieläkin pitemmälle kuin sitä edeltäneessä *Edward II:ssa.* Elokuvan sivuroolit ovatkin sitten pellen osia. Myös naisiin menevä Bertrand Russell haastaa kuin klovni: narrien keskellä askeettinen ajatuksiinsa vaipunut Wittgenstein. Kuvaus hiljentyy lopulla. Kuolinvuode vakavoittaa katsojan, kun filosofi siirtyy ”lepäämään maan ja jään välille”.

Niihin, jotka jumaloivat Wittgensteinia ja palvoivat häntä opettajanaan ja esikuvanaan, Jarmanin elokuva vaikuttaa varoittavasti. Huolimatta peitellystä halustaan tulla jonkinlaiseksi marttyyrin sädekehän kantajaksi Wittgenstein osoittautui kaikessa puritaanisuudessaan ankaraksi, jopa oudoksuttavan julmaksi sekä toisia ihmisiä että itseään kohtaan. Tällainen asenne osoittautui tarpeelliseksi ja oikeaksi. Valitettavan monet Wittgensteinin oppilaat ymmärsivät hänen ajatuksensa pinnallisesti, takertuivat sanoihin ja unohtivat niiden taustalla olevan spiritualiteetin. He nostivat tämän hauraan ihmisen hänelle sopimattomalla tavalla koulukuntaisen filosofian jalustalle.

Jarmanin Wittgenstein ei ole elokuva filosofista eikä filosofiasta. Sen sijaan se on kuvausta siitä, miten omille ajatuksilleen uskollinen yksilö voi tulla kuuluisaksi ajautumalla sopivasti yhteiskunnan ulkopuolelle ja miten tukahdutettu poikkeavuus kääntyy sisäänpäin ja tuottaa tarvittavan neron myytin.

Sekä esteettisesti että eettisesti elokuva arvottaa kahdessa suunnassa. Yhtäältä se osoittaa, että älyllisesti motivoituneet ihmiset eivät ole koskaan hävenneet kiduttaa ja rangaista itseään oman kunnianhimonsa tyydyttämiseksi, ja sen, kuinka alastomia ja toiseuden ehdoilla eläviä kaikki elämänsä tieteelle pyhittäneet lopultakin ovat. Toisaalta elokuvan herkät kohtaukset palauttavat katsojan mieleen, miten tunteellinen, rakkautta janoava ja yhteyksiä kaipaava kuka tahansa maailmaa ja toisia ihmisiä päänsä sisällä kantava ihminen voi olla.

Jukka Hankamäen teokset

1. Enkelirakkaus
Filosofia ja uskonto homoseksuaalisuutena

2. Rakkauden välittäjä
Kulttuurikritiikki ja eettisen ihmisen ideaali Simone Weilin ajattelussa

3. George Herbert Mead ja symbolinen interaktionismi
Tutkimus minuuden, merkitysten ja yhteiskunnan rakentumisesta

4. Dialoginen filosofia
Teoria, metodi ja politiikka

5. Filosofia räjähti, tulevaisuus palaa
Vähä katekismus filosofiselle anarkistille

6. Filosofiset viuhahdukset
Populaarifilosofisia tekstejä sekseistä, vallasta ja filosofisista liikkeistä

7. Työttömän kuolema
Johdatus uuteen työyhteiskuntaan ja työn filosofiaan

8. Kansallisfilosofinen manifesti
Tie tulevaisuuden Suomeen

9. Kuka halusi murhata filosofin?
Romaani filosofian hulluista päivistä ja myös rikoksesta

10. Suomalaisen nykyfilosofian historia
Mustelmani taisteluista tieteen ja filosofian kentillä

Filosofiset viuhahdukset on valikoima esseitä, jotka käsittelevät seksiä, uskontoa ja politiikkaa – valtaa, filosofiaa ja kulttuurien kuolemaa. Analyysien kohteina ovat tieteelliset, poliittiset ja seksuaaliset valtakulttuurit sekä postmodernit käsitykset sukupuolten katoamisesta.

Kirjan punaisena lankana on maailmanlaajuiseksi ryöstäytyneen massakulttuurin arvostelu, ja teoksessa etsitään syitä mediassa ja arkitodellisuudessa yleistyneeseen vauhdin palvontaan.

Filosofian ja valtiotieteiden tohtori Jukka Hankamäki on perehtynyt nykyajan filosofiaan, etiikkaan, yhteiskuntafilosofiaan ja poliittisiin teorioihin, ja hän on esittänyt monipuolista aatteiden sekä ideologioiden kritiikkiä. Tämän kokoelman esseissä hän lähestyy aiheitaan muun muassa filosofisen estetiikan näkökulmasta.

www.hankamaki.fi

Yleinen kirjastoluokka 11.